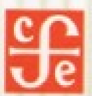
En torno a lo político

CHANTAL MOUFFE



CHANTAL MOUFFE

EN TORNO A LO POLÍTICO



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

México - Argentina - Brasil - Chile - Colombia - España
Estados Unidos de América - Guatemala - Perú - Venezuela

Traducción de
SOLEDAD LACLAU

Primera edición, 2007

Mouffe, Chantal
En torno a lo político - 1a ed. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2007.
144 pp. ; 21x14 cm. (Obras de sociología)

Traducido por: Soledad Laclau

ISBN 978-950-557-703-3

1. Política. 2. Sociología. I. Soledad Laclau, trad. II. Título
CDD 320: 301

Título original: *On The Political*
ISBN original: 0-415-30521-7

El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Av. Picacho Ajusco 227; 14200 México D.F.

ISBN: 978-950-557-703-3

Impreso en la Argentina - *Printed in Argentina*
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

I. INTRODUCCIÓN

En este libro quiero poner en cuestión la perspectiva que inspira el "sentido común" en la mayoría de las sociedades occidentales: la idea de que la etapa del desarrollo económico-político que hemos alcanzado en la actualidad constituye un gran progreso en la evolución de la humanidad, y que deberíamos celebrar las posibilidades que nos abre. Los sociólogos afirman que hemos ingresado en una "segunda modernidad" en la que individuos liberados de los vínculos colectivos pueden ahora dedicarse a cultivar una diversidad de estilos de vida, exentos de ataduras anticuadas. El "mundo libre" ha triunfado sobre el comunismo y, con el debilitamiento de las identidades colectivas, resulta ahora posible un mundo "sin enemigos". Los conflictos partisanos pertenecen al pasado, y el consenso puede ahora obtenerse a través del diálogo. Gracias a la globalización y a la universalización de la democracia liberal, podemos anticipar un futuro cosmopolita que traiga paz, prosperidad y la implementación de los derechos humanos en todo el mundo. Mi intención es desafiar esta visión "pospolítica". Mi blanco principal serán aquellos que, pertenecientes al campo progresista, aceptan esta visión optimista de la globalización, y han pasado a ser los defensores de una forma consensual de democracia. Al analizar algunas de las teorías en boga que favorecen el *Zeitgeist** pospolítico en una serie de campos –la sociología, la teoría política y las relaciones internacionales– sostendré que tal enfoque es profundamente erróneo y que, lejos de contribuir a una "democratización de la democracia", es la causa de muchos de los problemas que enfrentan en la actualidad las instituciones democráticas. Nociones tales como "democracia libre de

* Clima intelectual y cultural de una época [N. de la T.].

partisanos", "democracia dialógica", "democracia cosmopolita", "buena gobernanza", "sociedad civil global", "soberanía cosmopolita", "democracia absoluta" –para citar sólo algunas de las nociones actualmente de moda– forman parte todas ellas de una visión común antipolítica que se niega a reconocer la dimensión antagónica constitutiva de "lo político". Su objetivo es el establecimiento de un mundo "más allá de la izquierda y la derecha", "más allá de la hegemonía", "más allá de la soberanía" y "más allá del antagonismo". Tal anhelo revela una falta total de comprensión de aquello que está en juego en la política democrática y de la dinámica de constitución de las identidades políticas y, como veremos, contribuye a exacerbar el potencial antagónico que existe en la sociedad.

Gran parte de mi argumentación consistirá en examinar las consecuencias de la negación del antagonismo en diversas áreas, tanto en la teoría como en la práctica políticas. Considero que concebir el objetivo de la política democrática en términos de consenso y reconciliación no sólo es conceptualmente erróneo, sino que también implica riesgos políticos. La aspiración a un mundo en el cual se haya superado la discriminación nosotros/ellos, se basa en premisas erróneas, y aquellos que comparten tal visión están destinados a perder de vista la verdadera tarea que enfrenta la política democrática.

Sin duda, esta ceguera respecto del antagonismo no es nueva. La teoría democrática ha estado influida durante mucho tiempo por la idea de que la bondad interior y la inocencia original de los seres humanos era una condición necesaria para asegurar la viabilidad de la democracia. Una visión idealizada de la sociabilidad humana, como impulsada esencialmente por la empatía y la reciprocidad, ha proporcionado generalmente el fundamento del pensamiento político democrático moderno. La violencia y la hostilidad son percibidas como un fenómeno arcaico, a ser eliminado por el progreso del intercambio y el establecimiento, mediante un contrato social, de una comunicación transparente entre participantes racionales. Aquellos que desafiaron esta visión optimista fueron percibidos automáticamente como enemigos de la democracia. Ha habido pocos in-

tentos por elaborar el proyecto democrático en base a una antropología que reconozca el carácter ambivalente de la sociabilidad humana y el hecho de que reciprocidad y hostilidad no pueden ser disociadas. Pero a pesar de lo que hemos aprendido a través de diferentes disciplinas, la antropología optimista es aún la más difundida en la actualidad. Por ejemplo, a más de medio siglo de la muerte de Freud, la resistencia de la teoría política respecto del psicoanálisis es todavía muy fuerte, y sus enseñanzas acerca de la imposibilidad de erradicar el antagonismo aún no han sido asimiladas.

En mi opinión, la creencia en la posibilidad de un consenso racional universal ha colocado al pensamiento democrático en el camino equivocado. En lugar de intentar diseñar instituciones que, mediante procedimientos supuestamente "imparciales", reconciliarían todos los intereses y valores en conflicto, la tarea de los teóricos y políticos democráticos debería consistir en promover la creación de una esfera pública vibrante de lucha "agonista", donde puedan confrontarse diferentes proyectos políticos hegemónicos. Ésta es, desde mi punto de vista, la condición *sine qua non* para un ejercicio efectivo de la democracia. En la actualidad se escucha con frecuencia hablar de "diálogo" y "deliberación", pero ¿cuál es el significado de tales palabras en el campo político, si no hay una opción real disponible, y si los participantes de la discusión no pueden decidir entre alternativas claramente diferenciadas?

No tengo duda alguna de que los liberales que consideran que en política puede lograrse un acuerdo racional y que perciben a las instituciones democráticas como un vehículo para encontrar una respuesta racional a los diferentes problemas de la sociedad, acusarán a mi concepción de lo político de "nihilista". Y también lo van a hacer aquellos pertenecientes a la ultraizquierda que creen en la posibilidad de una "democracia absoluta". No hay motivo para intentar convencerlos de que mi enfoque agonista está inspirado por la comprensión "real" de "lo político". Voy a seguir otro camino. Señalaré las consecuencias para la política democrática de la negación de "lo político" según el modo en que yo lo defino. Voy a demostrar cómo

el enfoque consensual, en lugar de crear las condiciones para lograr una sociedad reconciliada, conduce a la emergencia de antagonismos que una perspectiva agonista, al proporcionar a aquellos conflictos una forma legítima de expresión, habría logrado evitar. De esta manera, espero mostrar que el hecho de reconocer la imposibilidad de erradicar la dimensión conflictual de la vida social, lejos de socavar el proyecto democrático, es la condición necesaria para comprender el desafío al cual se enfrenta la política democrática.

A causa del racionalismo imperante en el discurso político liberal, ha sido a menudo entre los teóricos conservadores donde he encontrado ideas cruciales para una comprensión adecuada de lo político. Ellos pueden poner en cuestión nuestros supuestos dogmáticos mejor que los apologistas liberales. Es por esto que elegí a un pensador tan controvertido como Carl Schmitt para llevar a cabo mi crítica del pensamiento liberal. Estoy convencida de que tenemos mucho que aprender de él, como uno de los oponentes más brillantes e intransigentes al liberalismo. Soy perfectamente consciente de que, a causa del compromiso de Schmitt con el nazismo, tal elección puede despertar hostilidad. Muchos lo considerarán como algo perverso, cuando no completamente intolerable. Sin embargo, pienso que es la fuerza intelectual de los teóricos, y no sus cualidades morales, lo que debería constituir el criterio fundamental al decidir si debemos establecer un diálogo con sus trabajos.

Creo que este rechazo por motivos morales de muchos teóricos democráticos a involucrarse con el pensamiento de Schmitt constituye una típica tendencia moralista característica del *Zeitgeist* pospolítico. De hecho, la crítica a tal tendencia es parte esencial de mi reflexión. Una tesis central de este libro es que, al contrario de lo que los teóricos pospolíticos quieren que pensemos, lo que está aconteciendo en la actualidad no es la desaparición de lo político en su dimensión adversarial, sino algo diferente. Lo que ocurre es que actualmente lo político se expresa en un *registro moral*. En otras palabras, aún consiste en una discriminación nosotros/ellos, pero el nosotros/ellos, en lugar de ser definido mediante categorías políti-

cas, se establece ahora en términos morales. En lugar de una lucha entre "izquierda y derecha" nos enfrentamos a una lucha entre "bien y mal".

En el capítulo 4, utilizando los ejemplos del populismo de derecha y del terrorismo, voy a examinar las consecuencias de tal desplazamiento para la política nacional e internacional, y a develar los riesgos que eso entraña. Mi argumento es que, cuando no existen canales a través de los cuales los conflictos puedan adoptar una forma "agonista", esos conflictos tienden a adoptar un modo antagónico. Ahora bien, cuando en lugar de ser formulada como una confrontación política entre "adversarios", la confrontación nosotros/ellos es visualizada como una confrontación moral entre el bien y el mal, el oponente sólo puede ser percibido como un enemigo que debe ser destruido, y esto no conduce a un tratamiento agonista. De ahí el actual surgimiento de antagonismos que cuestionan los propios parámetros del orden existente.

Otra tesis se refiere a la naturaleza de las identidades colectivas que implican siempre una discriminación nosotros/ellos. Ellas juegan un rol central en la política, y la tarea de la política democrática no consiste en superarlas mediante el consenso, sino en construirlas de modo tal que activen la confrontación democrática. El error del racionalismo liberal es ignorar la dimensión afectiva movilizada por las identificaciones colectivas, e imaginar que aquellas "pasiones" supuestamente arcaicas están destinadas a desaparecer con el avance del individualismo y el progreso de la racionalidad. Es por esto que la teoría democrática está tan mal preparada para captar la naturaleza de los movimientos políticos de "masas", así como también de fenómenos como el nacionalismo. El papel que desempeñan las "pasiones" en la política nos revela que, a fin de aceptar "lo político", no es suficiente que la teoría liberal reconozca la existencia de una pluralidad de valores y exalte la tolerancia. La política democrática no puede limitarse a establecer compromisos entre intereses o valores, o a la deliberación sobre el bien común; necesita tener un influjo real en los deseos y fantasías de la gente. Con el

propósito de lograr movilizar las pasiones hacia fines democráticos, la política democrática debe tener un carácter partisano. Ésta es efectivamente la función de la distinción entre izquierda y derecha, y deberíamos resistir el llamamiento de los teóricos pospolíticos a pensar "más allá de la izquierda y la derecha".

Existe una última enseñanza que podemos extraer de una reflexión en torno a "lo político". Si la posibilidad de alcanzar un orden "más allá de la hegemonía" queda excluida, ¿qué implica esto para el proyecto cosmopolita? ¿puede ser algo más que el establecimiento de la hegemonía mundial de un poder que habría logrado ocultar su dominación mediante la identificación de sus intereses con los de la humanidad? Contrariamente a numerosos teóricos que perciben el fin del sistema bipolar como una esperanza para el logro de una democracia cosmopolita, voy a sostener que los riesgos que implica el actual mundo unipolar sólo pueden ser evitados mediante la implementación de un mundo multipolar, con un equilibrio entre varios polos regionales, que permita una pluralidad de poderes hegemónicos. Ésta es la única manera de evitar la hegemonía de un hiperpoder único.

En el dominio de "lo político", aún vale la pena meditar acerca de la idea crucial de Maquiavelo: "En cada ciudad podemos hallar estos dos deseos diferentes [...] el hombre del pueblo odia recibir órdenes y ser oprimido por aquellos más poderosos que él. Y a los poderosos les gusta impartir órdenes y oprimir al pueblo". Lo que define la perspectiva pospolítica es la afirmación de que hemos ingresado en una nueva era en la cual este antagonismo potencial ha desaparecido. Y es por esto por lo que puede poner en riesgo el futuro de la política democrática.

II. LA POLÍTICA Y LO POLÍTICO

Este capítulo delineará el marco teórico que inspira mi crítica al actual *Zeitgeist* "pospolítico". Sus principios más importantes han sido desarrollados en varios de mis trabajos previos,[1] por lo que aquí voy a limitarme a los aspectos que considero relevantes para el argumento presentado en este libro. El más importante se refiere a la distinción que propongo establecer entre "la política" y "lo político". Sin duda, en el lenguaje ordinario, no es muy común hablar de "lo político", pero pienso que tal distinción abre nuevos senderos para la reflexión, y, por cierto, muchos teóricos políticos la han introducido. La dificultad, sin embargo, es que entre ellos no existe acuerdo con respecto al significado atribuido a estos términos respectivos, y eso puede causar cierta confusión. No obstante, existen similitudes que pueden brindar algunos puntos de orientación. Por ejemplo, hacer esta distinción sugiere una diferencia entre dos tipos de aproximación: la ciencia política que trata el campo empírico de "la política", y la teoría política que pertenece al ámbito de los filósofos, que no se preguntan por los hechos de "la política" sino por la esencia de "lo político". Si quisiéramos expresar dicha distinción de un modo filosófico, podríamos decir, tomando el vocabulario de Heidegger, que "la política" se refiere al nivel "óntico", mientras que "lo político" tiene que ver con el nivel "ontológico". Esto significa que lo óntico tiene que ver con la multitud de

[1] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985 [trad. esp.: *Hegemonía y Estrategia Socialista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004]; Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Londres, Verso, 1993 [trad. esp.: *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999]; *The Democratic Paradox*, Londres, Verso, 2000 [trad. esp.: *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa, 2003].

prácticas de la política convencional, mientras que lo ontológico tiene que ver con el modo mismo en que se instituye la sociedad.

Pero esto deja aún la posibilidad de un desacuerdo considerable con respecto a lo que constituye "lo político". Algunos teóricos como Hannah Arendt perciben lo político como un espacio de libertad y deliberación pública, mientras que otros lo consideran como un espacio de poder, conflicto y antagonismo. Mi visión de "lo político" pertenece claramente a la segunda perspectiva. Para ser más precisa, ésta es la manera en que distingo entre "lo político" y "la política": concibo "lo político" como la dimensión de antagonismo que considero constitutiva de las sociedades humanas, mientras que entiendo a "la política" como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político.

Mi campo principal de análisis en este libro está dado por las prácticas actuales de la política democrática, situándose por lo tanto en el nivel "óntico". Pero considero que es la falta de comprensión de "lo político" en su dimensión ontológica lo que origina nuestra actual incapacidad para pensar de un modo político. Aunque una parte importante de mi argumentación es de naturaleza teórica, mi objetivo central es político. Estoy convencida de que lo que está en juego en la discusión acerca de la naturaleza de "lo político" es el futuro mismo de la democracia. Mi intención es demostrar cómo el enfoque racionalista dominante en las teorías democráticas nos impide plantear cuestiones que son cruciales para la política democrática. Es por eso que necesitamos con urgencia un enfoque alternativo que nos permita comprender los desafíos a los cuales se enfrenta la política democrática en la actualidad.

LO POLÍTICO COMO ANTAGONISMO

El punto de partida de mi análisis es nuestra actual incapacidad para percibir de un modo *político* los problemas que enfrentan nues-

tras sociedades. Lo que quiero decir con esto es que las cuestiones políticas no son meros asuntos técnicos destinados a ser resueltos por expertos. Las cuestiones propiamente políticas siempre implican decisiones que requieren que optemos entre alternativas en conflicto. Considero que esta incapacidad para pensar políticamente se debe en gran medida a la hegemonía indiscutida del liberalismo, y gran parte de mi reflexión va a estar dedicada a examinar el impacto de las ideas liberales en las ciencias humanas y en la política. Mi objetivo es señalar la deficiencia central del liberalismo en el campo político: su negación del carácter inerradicable del antagonismo. El "liberalismo", del modo en que lo entiendo en el presente contexto, se refiere a un discurso filosófico con numerosas variantes, unidas no por una esencia común, sino por una multiplicidad de lo que Wittgenstein denomina "parecidos de familia". Sin duda existen diversos liberalismos, algunos más progresistas que otros, pero, con algunas excepciones (Isaiah Berlin, Joseph Raz, John Gray, Michael Walzer entre otros), la tendencia dominante en el pensamiento liberal se caracteriza por un enfoque racionalista e individualista que impide reconocer la naturaleza de las identidades colectivas. Este tipo de liberalismo es incapaz de comprender en forma adecuada la naturaleza pluralista del mundo social, con los conflictos que ese pluralismo acarrea; conflictos para los cuales no podría existir nunca una solución racional. La típica comprensión liberal del pluralismo afirma que vivimos en un mundo en el cual existen, de hecho, diversos valores y perspectivas que –debido a limitaciones empíricas– nunca podremos adoptar en su totalidad, pero que en su vinculación constituyen un conjunto armonioso y no conflictivo. Es por eso que este tipo de liberalismo se ve obligado a negar lo político en su dimensión antagónica.

El desafío más radical al liberalismo así entendido lo encontramos en el trabajo de Carl Schmitt, cuya provocativa crítica utilizaré para confrontarla con los supuestos liberales. En *El concepto de lo político*, Schmitt declara sin rodeos que el principio puro y riguroso del liberalismo no puede dar origen a una concepción específicamente polí-

tica. Todo individualismo consistente debe –según su visión– negar lo político, en tanto requiere que el individuo permanezca como el punto de referencia fundamental. Afirma lo siguiente:

> De un modo por demás sistemático, el pensamiento liberal evade o ignora al Estado y la política, y se mueve en cambio en una típica polaridad recurrente de dos esferas heterogéneas, a saber ética y economía, intelecto y comercio, educación y propiedad. La desconfianza crítica hacia el Estado y la política se explica fácilmente por los principios de un sistema a través del cual el individuo debe permanecer *terminus a quo* y *terminus ad quem*.[2]

El individualismo metodológico que caracteriza al pensamiento liberal excluye la comprensión de la naturaleza de las identidades colectivas. Sin embargo, para Schmitt, el criterio de lo político, su *differentia specifica*, es la discriminación amigo/enemigo. Tiene que ver con la formación de un "nosotros" como opuesto a un "ellos", y se trata siempre de formas colectivas de identificación; tiene que ver con el conflicto y el antagonismo, y constituye por lo tanto una esfera de decisión, no de libre discusión. Lo político, según sus palabras, "puede entenderse sólo en el contexto de la agrupación amigo/enemigo, más allá de los aspectos que esta posibilidad implica para la moralidad, la estética y la economía".[3]

Un punto clave en el enfoque de Schmitt es que, al mostrar que todo consenso se basa en actos de exclusión, nos demuestra la imposibilidad de un consenso "racional" totalmente inclusivo. Ahora bien, como ya señalé, junto al individualismo, el otro rasgo central de gran parte del pensamiento liberal es la creencia racionalista en la posibilidad de un consenso universal basado en la razón. No hay duda entonces de que lo político constituye su punto ciego. Lo político no puede ser comprendido por el racionalismo liberal, por la

[2] Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1976, p. 70 [trad. esp.: *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1998].
[3] *Ibid.*, p. 35.

sencilla razón de que todo racionalismo consistente necesita negar la irreductibilidad del antagonismo. El liberalismo debe negar el antagonismo, ya que al destacar el momento ineludible de la decisión –en el sentido profundo de tener que decidir en un terreno indecidible–, lo que el antagonismo revela es el límite mismo de todo consenso racional. En tanto el pensamiento liberal adhiere al individualismo y al racionalismo, su negación de lo político en su dimensión antagónica no es entonces una mera omisión empírica, sino una omisión constitutiva.

Schmitt señala que

> existe una política liberal en la forma de una antítesis polémica contra el Estado, la Iglesia u otras instituciones que limitan la libertad individual. Existe una política liberal comercial, eclesiástica y educacional, pero absolutamente ninguna política liberal en sí misma, tan sólo una crítica liberal de la política. La teoría sistemática del liberalismo trata casi únicamente la lucha política interna contra el poder del Estado.[4]*

Sin embargo, el propósito liberal de aniquilar lo político –afirma– está destinado al fracaso. Lo político nunca puede ser erradicado porque puede obtener su energía de las más diversas empresas humanas: "toda antítesis religiosa, moral, económica, ética o de cualquier otra índole, adquiere un carácter político si es lo suficientemente fuerte como para agrupar eficazmente a los seres humanos en términos de amigo/enemigo".[5]

El concepto de lo político se publicó originalmente en 1932, pero la crítica de Schmitt es en la actualidad más relevante que nunca. Si examinamos la evolución del pensamiento liberal desde entonces,

[4] *Ibid.*, p. 70.

* La contraposición en inglés entre *policy* y *politics* no tiene traducción al español, traduciéndose como "política" en ambos casos. En esta cita (4) en la versión original en inglés se utiliza *policy* en los dos primeros casos y *politics* en los siguientes [N. de la T.].

[5] *Ibid.*, p. 37.

comprobamos que efectivamente se ha movido entre la economía y la ética. En términos generales, podemos distinguir en la actualidad dos paradigmas liberales principales. El primero de ellos, denominado en ocasiones "agregativo", concibe a la política como el establecimiento de un compromiso entre diferentes fuerzas en conflicto en la sociedad. Los individuos son descriptos como seres racionales, guiados por la maximización de sus propios intereses y que actúan en el mundo político de una manera básicamente instrumental. Es la idea del mercado aplicada al campo de la política, la cual es aprehendida a partir de conceptos tomados de la economía. El otro paradigma, el "deliberativo", desarrollado como reacción a este modelo instrumentalista, aspira a crear un vínculo entre la moralidad y la política. Sus defensores quieren reemplazar la racionalidad instrumental por la racionalidad comunicativa. Presentan el debate político como un campo específico de aplicación de la moralidad y piensan que es posible crear en el campo de la política un consenso moral racional mediante la libre discusión. En este caso la política es aprehendida no mediante la economía sino mediante la ética o la moralidad.

El desafío que plantea Schmitt a la concepción racional de lo político es reconocido claramente por Jürgen Habermas, uno de los principales defensores del modelo deliberativo, quien intenta exorcizarlo afirmando que aquellos que cuestionan la posibilidad de tal consenso racional y sostienen que la política constituye un terreno en el cual uno siempre puede esperar que exista discordia, socavan la posibilidad misma de la democracia. Asegura que

> si las cuestiones de justicia no pueden trascender la autocomprensión ética de formas de vida enfrentadas, y si los valores, conflictos y oposiciones existencialmente relevantes deben introducirse en todas las cuestiones controversiales, entonces en un análisis final terminaremos en algo semejante a la concepción de la política de Carl Schmitt.[6]

[6] Jürgen Habermas, "Reply to Symposium Participants", en *Cardozo Law Review*, vol. XVII, núm. 4-5, marzo de 1996, p. 1943.

A diferencia de Habermas y de todos aquellos que afirman que tal interpretación de lo político es contraria al proyecto democrático, considero que el énfasis de Schmitt en la posibilidad siempre presente de la distinción amigo/enemigo y en la naturaleza conflictual de la política, constituye el punto de partida necesario para concebir los objetivos de la política democrática. Esta cuestión, a diferencia de lo que opinan los teóricos liberales, no consiste en cómo negociar un compromiso entre intereses en conflicto, ni tampoco en cómo alcanzar un consenso "racional", es decir, totalmente inclusivo, sin ninguna exclusión. A pesar de lo que muchos liberales desean que creamos, la especificidad de la política democrática no es la superación de la oposición nosotros/ellos, sino el modo diferente en el que ella se establece. Lo que requiere la democracia es trazar la distinción nosotros/ellos de modo que sea compatible con el reconocimiento del pluralismo, que es constitutivo de la democracia moderna.

El pluralismo y la relación amigo/enemigo

En este punto, por supuesto, debemos tomar distancia de Schmitt, quien era inflexible en su concepción de que no hay lugar para el pluralismo dentro de una comunidad política democrática. La democracia, según la entendía, requiere de la existencia de un *demos* homogéneo, y esto excluye toda posibilidad de pluralismo. Es por esto que veía una contradicción insalvable entre el pluralismo liberal y la democracia. Para él, el único pluralismo posible y legítimo es un pluralismo de Estados. Lo que propongo entonces es pensar "con Schmitt contra Schmitt", utilizando su crítica al individualismo y pluralismo liberales para proponer una nueva interpretación de la política democrática liberal, en lugar de seguir a Schmitt en su rechazo de esta última.

Desde mi punto de vista, una de las ideas centrales de Schmitt es su tesis según la cual las identidades políticas consisten en un cier-

to tipo de relación nosotros/ellos, la relación amigo/enemigo, que puede surgir a partir de formas muy diversas de relaciones sociales. Al destacar la naturaleza relacional de las identidades políticas, anticipa varias corrientes de pensamiento, como el postestructuralismo, que posteriormente harán hincapié en el carácter relacional de todas las identidades. En la actualidad, gracias a esos desarrollos teóricos posteriores, estamos en situación de elaborar mejor lo que Schmitt afirmó taxativamente, pero dejó sin teorizar. Nuestro desafío es desarrollar sus ideas en una dirección diferente y visualizar otras interpretaciones de la distinción amigo/enemigo, interpretaciones compatibles con el pluralismo democrático.

Me ha resultado particularmente útil para tal proyecto la noción de "exterioridad constitutiva", ya que revela lo que está en juego en la constitución de la identidad. Este término fue propuesto por Henry Staten[7] para referirse a una serie de temas desarrollados por Jacques Derrida en torno a nociones como "suplemento", "huella" y "*différance*". El objetivo es destacar el hecho de que la creación de una identidad implica el establecimiento de una diferencia, diferencia construida a menudo sobre la base de una jerarquía, por ejemplo entre forma y materia, blanco y negro, hombre y mujer, etc. Una vez que hemos comprendido que toda identidad es relacional y que la afirmación de una diferencia es una precondición de la existencia de tal identidad, es decir, la percepción de un "otro" que constituye su "exterioridad", pienso que estamos en una posición más adecuada para entender el argumento de Schmitt acerca de la posibilidad siempre presente del antagonismo y para comprender cómo una relación social puede convertirse en un terreno fértil para el antagonismo.

En el campo de las identidades colectivas, se trata siempre de la creación de un "nosotros" que sólo puede existir por la demarcación de un "ellos". Esto, por supuesto, no significa que tal relación sea necesariamente de amigo/enemigo, es decir, una relación antagónica. Pero deberíamos admitir que, en ciertas condiciones, existe siempre la po-

[7] Henry Staten, *Wittgenstein and Derrida*, Oxford, Basil Blackwell, 1985.

sibilidad de que esta relación nosotros/ellos *se vuelva* antagónica, esto es, que se pueda convertir en una relación de amigo/enemigo. Esto ocurre cuando se percibe al "ellos" cuestionando la identidad del "nosotros" y como una amenaza a su existencia. A partir de ese momento, como lo testimonia el caso de la desintegración de Yugoslavia, toda forma de relación nosotros/ellos, ya sea religiosa, étnica, económica, o de otro tipo, se convierte en el *locus* de un antagonismo.

Según Schmitt, para que esta relación nosotros/ellos fuera política debía, por supuesto, tomar la forma antagónica de una relación amigo/enemigo. Es por esto que no podía aceptar su presencia dentro de la asociación política. Y sin duda tenía razón al advertir contra los peligros que implica un pluralismo antagónico para la permanencia de la asociación política. Sin embargo, como argumentaré en un momento, la distinción amigo/enemigo puede ser considerada como tan sólo una de las formas de expresión posibles de esa dimensión antagónica que es constitutiva de lo político. También podemos, si bien admitiendo la posibilidad siempre presente del antagonismo, imaginar otros modos políticos de construcción del nosotros/ellos. Si tomamos este camino, nos daremos cuenta de que el desafío para la política democrática consiste en intentar impedir el surgimiento del antagonismo mediante un modo diferente de establecer la relación nosotros/ellos.

Antes de continuar desarrollando este punto, extraeremos una primera conclusión teórica de las reflexiones previas. A esta altura podemos afirmar que la distinción nosotros/ellos, que es condición de la posibilidad de formación de las identidades políticas, puede convertirse siempre en el *locus* de un antagonismo. Puesto que todas las formas de la identidad política implican una distinción nosotros/ellos, la posibilidad de emergencia de un antagonismo nunca puede ser eliminada. Por tanto, sería una ilusión creer en el advenimiento de una sociedad en la cual pudiera haberse erradicado el antagonismo. El antagonismo, como afirma Schmitt, es una posibilidad siempre presente; lo político pertenece a nuestra condición ontológica.

La política como hegemonía

Junto al antagonismo, el concepto de hegemonía constituye la noción clave para tratar la cuestión de "lo político". El hecho de considerar "lo político" como la posibilidad siempre presente del antagonismo requiere aceptar la ausencia de un fundamento último y reconocer la dimensión de indecidibilidad que domina todo orden. En otras palabras, requiere admitir la naturaleza hegemónica de todos los tipos de orden social y el hecho de que toda sociedad es el producto de una serie de prácticas que intentan establecer orden en un contexto de contingencia. Como indica Ernesto Laclau: "Los dos rasgos centrales de una intervención hegemónica son, en este sentido, el carácter 'contingente' de las articulaciones hegemónicas y su carácter 'constitutivo', en el sentido de que instituyen relaciones sociales en un sentido primario, sin depender de ninguna racionalidad social *a priori*".[8] Lo político se vincula a los actos de institución hegemónica. Es en este sentido que debemos diferenciar lo social de lo político. Lo social se refiere al campo de las prácticas sedimentadas, esto es, prácticas que ocultan los actos originales de su institución política contingente, y que se dan por sentadas, como si se fundamentaran a sí mismas. Las prácticas sociales sedimentadas son una parte constitutiva de toda sociedad posible; no todos los vínculos sociales son cuestionados al mismo tiempo. Lo social y lo político tienen entonces el estatus de lo que Heidegger denominó "existenciales", es decir, las dimensiones necesarias de toda vida social. Si lo político –entendido en su sentido hegemónico– implica la visibilidad de los actos de institución social, resulta imposible determinar *a priori* lo que es social y lo que es político independientemente de alguna referencia contextual. La sociedad no debe ser percibida como el despliegue de una lógica exterior a sí misma, cualquiera fuera la fuente de esta lógica: las fuerzas de producción, el desarrollo de lo que Hegel denominó

[8] Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Londres, Verso, p. 90 [trad. esp.: *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996].

Espíritu Absoluto, las leyes de la historia, etc. Todo orden es la articulación temporaria y precaria de prácticas contingentes. La frontera entre lo social y lo político es esencialmente inestable, y requiere desplazamientos y renegociaciones constantes entre los actores sociales. Las cosas siempre podrían ser de otra manera, y por lo tanto todo orden está basado en la exclusión de otras posibilidades. Es en ese sentido que puede denominarse "político", ya que es la expresión de una estructura particular de relaciones de poder. El poder es constitutivo de lo social porque lo social no podría existir sin las relaciones de poder mediante las cuales se le da forma. Aquello que en un momento dado es considerado como el orden "natural" –junto al "sentido común" que lo acompaña– es el resultado de prácticas sedimentadas; no es nunca la manifestación de una objetividad más profunda, externa a las prácticas que lo originan.

En resumen: todo orden es político y está basado en alguna forma de exclusión. Siempre existen otras posibilidades que han sido reprimidas y que pueden reactivarse. Las prácticas articulatorias a través de las cuales se establece un determinado orden y se fija el sentido de las instituciones sociales son "prácticas hegemónicas". Todo orden hegemónico es susceptible de ser desafiado por prácticas contrahegemónicas, es decir, prácticas que van a intentar desarticular el orden existente para instaurar otra forma de hegemonía.

En lo que a las identidades colectivas se refiere, nos encontramos en una situación similar. Ya hemos visto que las identidades son en realidad el resultado de procesos de identificación, y que jamás pueden ser completamente estables. Nunca nos enfrentamos a oposiciones "nosotros/ellos" que expresen identidades esencialistas preexistentes al proceso de identificación. Además, como ya he señalado, el "ellos" representa la condición de posibilidad del "nosotros", su "exterioridad constitutiva". Esto significa que la constitución de un "nosotros" específico depende siempre del tipo de "ellos" del cual se diferencia. Este punto es crucial, ya que nos permite concebir la posibilidad de diferentes tipos de relación nosotros/ellos de acuerdo al modo en que el "ellos" es construido.

Quiero destacar estos puntos teóricos porque constituyen el marco necesario para el enfoque alternativo de la política democrática que estoy defendiendo. Al postular la imposibilidad de erradicar el antagonismo, y afirmar al mismo tiempo la posibilidad de un pluralismo democrático, uno debe sostener *contra* Schmitt que esas dos afirmaciones no se niegan la una a la otra. El punto decisivo aquí es mostrar cómo el antagonismo puede ser transformado de tal manera que posibilite una forma de oposición nosotros/ellos que sea compatible con la democracia pluralista. Sin tal posibilidad nos quedan las siguientes alternativas: o bien sostener con Schmitt la naturaleza contradictoria de la democracia liberal, o creer junto a los liberales en la eliminación del modelo adversarial como un paso hacia la democracia. En el primer caso se reconoce lo político pero se excluye la posibilidad de un orden democrático pluralista; en el segundo se postula una visión antipolítica y completamente inadecuada de la democracia liberal, cuyas consecuencias negativas consideraremos en los capítulos siguientes.

¿Qué tipo de nosotros/ellos para la política democrática?

De acuerdo con nuestro análisis previo, pareciera que una de las tareas principales para la política democrática consiste en distender el antagonismo potencial que existe en las relaciones sociales. Si aceptamos que esto no es posible trascendiendo la relación nosotros/ellos, sino sólo mediante su construcción de un modo diferente, surgen entonces los siguientes interrogantes: ¿en qué consistiría una relación de antagonismo "domesticada"? ¿Qué forma de nosotros/ellos implicaría? El conflicto, para ser aceptado como legítimo, debe adoptar una forma que no destruya la asociación política. Esto significa que debe existir algún tipo de vínculo común entre las partes en conflicto, de manera que no traten a sus oponentes como enemigos a ser erradicados, percibiendo sus demandas como ilegítimas –que es precisamente lo que ocurre con la relación antagónica

amigo/enemigo–. Sin embargo, los oponentes no pueden ser considerados estrictamente como competidores cuyos intereses pueden tratarse mediante la mera negociación, o reconciliarse a través de la deliberación, porque en ese caso el elemento antagónico simplemente habría sido eliminado. Si queremos sostener, por un lado, la permanencia de la dimensión antagónica del conflicto, aceptando por el otro la posibilidad de su "domesticación", debemos considerar un tercer tipo de relación. Éste es el tipo de relación que he propuesto denominar "agonismo".[9] Mientras que el antagonismo constituye una relación nosotros/ellos en la cual las dos partes son enemigos que no comparten ninguna base común, el agonismo establece una relación nosotros/ellos en la que las partes en conflicto, si bien admitiendo que no existe una solución racional a su conflicto, reconocen sin embargo la legitimidad de sus oponentes. Esto significa que, aunque en conflicto, se perciben a sí mismos como pertenecientes a la misma asociación política, compartiendo un espacio simbólico común dentro del cual tiene lugar el conflicto. Podríamos decir que la tarea de la democracia es transformar el antagonismo en agonismo.

Es por eso que "el adversario" constituye una categoría crucial para la política democrática. El modelo adversarial debe considerarse como constitutivo de la democracia porque permite a la política democrática transformar el antagonismo en agonismo. En otras palabras, nos ayuda a concebir cómo puede "domesticarse" la dimensión antagónica, gracias al establecimiento de instituciones y prácticas a través de las cuales el antagonismo potencial pueda desarrollarse de un modo agonista. Como sostendré en varios puntos de este libro, es menos probable que surjan conflictos antagónicos en tanto exis-

[9] Esta idea de "agonismo" está desarrollada en mi libro *La paradoja democrática*, cap. 4. Sin duda no soy la única que utiliza este término, actualmente hay varios teóricos "agonistas". Sin embargo, generalmente conciben lo político como un espacio de libertad y deliberación, mientras que para mí constituye un espacio de conflicto y antagonismo. Esto es lo que diferencia mi enfoque agonista del que plantean William Connolly, Bonnig Honig o James Tully.

tan legítimos canales políticos agonistas para las voces en disenso. De lo contrario, el disenso tiende a adoptar formas violentas, y esto se aplica tanto a la política local como a la internacional.

Quisiera destacar que la noción de "adversario" que estoy introduciendo debe distinguirse claramente del significado de ese término que hallamos en el discurso liberal, ya que según mi visión la presencia del antagonismo no es eliminada, sino "sublimada", para decirlo de alguna manera. Para los liberales, un adversario es simplemente un competidor. El campo de la política constituye para ellos un terreno neutral en el cual diferentes grupos compiten para ocupar las posiciones de poder; su objetivo es meramente desplazar a otros con el fin de ocupar su lugar. No cuestionan la hegemonía dominante, y no hay una intención de transformar profundamente las relaciones de poder. Es simplemente una competencia entre elites.

Lo que está en juego en la lucha agonista, por el contrario, es la configuración misma de las relaciones de poder en torno a las cuales se estructura una determinada sociedad: es una lucha entre proyectos hegemónicos opuestos que nunca pueden reconciliarse de un modo racional. La dimensión antagónica está siempre presente, es una confrontación real, pero que se desarrolla bajo condiciones reguladas por un conjunto de procedimientos democráticos aceptados por los adversarios.

Canetti y el sistema parlamentario

Elias Canetti es uno de los autores que comprendió perfectamente que la tarea de la política democrática era el establecimiento de relaciones "agonistas". En unas pocas páginas brillantes del capítulo "Masa e Historia", de *Masa y poder*, dedicadas a analizar la naturaleza del sistema parlamentario, Canetti señala que tal sistema utiliza la estructura psicológica de ejércitos adversarios, y representa una forma de guerra en la que se ha renunciado a matar. Según él:

En una votación parlamentaria todo cuanto hay que hacer es verificar la fuerza de ambos grupos en un lugar y momento determinados. No basta con conocerla de antemano. Un partido puede tener trescientos sesenta delegados y el otro sólo doscientos cuarenta: la *votación* sigue siendo decisiva en tanto instante en que se miden realmente las fuerzas. Es el vestigio del choque cruento, que cristaliza de diversas maneras, incluidas amenazas, injurias y una excitación física que puede llegar a las manos, incluso al lanzamiento de proyectiles. Pero el recuento de votos pone fin a la batalla.[10]

Y después agrega:

La solemnidad de todas estas operaciones proviene de la renuncia a la muerte como instrumento de decisión. Con cada una de las papeletas la muerte es, por así decirlo, descartada. Pero lo que ella habría logrado, la liquidación de la fuerza del adversario, es escrupulosamente registrado en un número. Quien juega con estos números, quien los borra o falsifica, vuelve a dar lugar a la muerte sin darse cuenta.[11]

Éste es un ejemplo excelente de cómo los enemigos pueden ser transformados en adversarios, y aquí vemos claramente cómo, gracias a las instituciones democráticas, los conflictos pueden establecerse de un modo que no es antagónico sino agonista. Según Canetti, la democracia moderna y el sistema parlamentario no deberían considerarse como una etapa en la evolución de la humanidad en la cual la gente, habiéndose vuelto más racional, sería ahora capaz de actuar racionalmente, ya sea para promover sus intereses o para ejercer su libre razón pública, como es el caso en los modelos agregativos o deliberativos. Y destaca que:

Nadie ha creído nunca de verdad que la opinión de la mayoría en una votación sea también, por su mayor peso, la más sensata. Una voluntad

[10] Elias Canetti, *Crowds and Power*, Londres, Penguin, 1960, p. 220 [trad. esp.: *Masa y poder*, en *Obra Completa I*, Barcelona, Debolsillo, 2005, p. 299].

[11] *Ibid.*, p. 222 [trad. esp.: p. 301].

> se opone a otras, como en una guerra; cada una de estas voluntades está convencida de tener la razón y la sensatez de su parte; es una convicción fácil de encontrar, que se encuentra por sí sola. El sentido de un partido consiste justamente en mantener despiertas esa voluntad y esa convicción. El adversario derrotado en la votación no se resigna porque deje de creer en sus derechos, simplemente se da por vencido.[12]

Encuentro realmente esclarecedor el enfoque de Canetti. Él nos hace comprender la importancia del rol del sistema parlamentario en la transformación del antagonismo en agonismo y en la construcción de un nosotros/ellos compatible con el pluralismo democrático. Cuando las instituciones parlamentarias son destruidas o debilitadas, la posibilidad de una confrontación agonista desaparece y es reemplazada por un nosotros/ellos antagónico. Piénsese por ejemplo en el caso de Alemania y el modo en que, con el colapso de la política parlamentaria, los judíos se convirtieron en el "ellos" antagónico. ¡Pienso que esto es algo sobre lo cual deberían meditar los oponentes de izquierda de la democracia parlamentaria!

Existe otro aspecto del trabajo de Canetti, sus reflexiones sobre el fenómeno de las "masas", que nos aporta ideas importantes para una crítica de la perspectiva racionalista dominante en la teoría política liberal. Al examinar la permanente atracción que ejercen los diversos tipos de masas en todos los tipos de sociedad, él la atribuye a las diferentes pulsiones que mueven a los actores sociales. Por un lado, existe lo que se podría describir como una pulsión hacia la individualidad y lo distintivo. Pero se observa otra pulsión que hace que dichos actores sociales deseen formar parte de una masa o perderse en un momento de fusión con las masas. Esta atracción de la masa no es para él algo arcaico o premoderno, destinado a desaparecer con los avances de la modernidad. Es una parte integrante de la composición psicológica de los seres humanos. La negación a admitir esta tendencia es lo que está en el origen de la incapacidad

12 Elias Canetti, *op. cit.*, p. 221 [trad. esp.: p. 299].

del enfoque racionalista para aceptar los movimientos políticos de masas, a los que tiende a ver como una expresión de fuerzas irracionales o como "un retorno a lo arcaico". Por el contrario, una vez que aceptamos con Canetti que la atracción de la "masa" siempre va a estar presente, debemos abordar la política democrática de un modo diferente, tratando la cuestión de cómo puede ser movilizada de manera tal que no amenace las instituciones democráticas.

Lo que hallamos aquí es la dimensión de lo que he propuesto denominar "pasiones" para referirme a las diversas fuerzas afectivas que están en el origen de las formas colectivas de identificación. Al poner el acento ya sea en el cálculo racional de los intereses (modelo agregativo) o en la deliberación moral (modelo deliberativo), la actual teoría política democrática es incapaz de reconocer el rol de las "pasiones" como una de las principales fuerzas movilizadoras en el campo de la política, y se encuentra desarmada cuando se enfrenta con sus diversas manifestaciones. Ahora bien, esto concuerda con la negación a aceptar la posibilidad siempre presente del antagonismo, y con la creencia de que –en tanto racional– la política democrática siempre puede ser interpretada en términos de acciones individuales. Donde esto no fuera posible, se debería necesariamente al subdesarrollo. Como veremos en el próximo capítulo, es así como los defensores de la "modernización reflexiva" interpretan cualquier desacuerdo con sus tesis.

Dado el actual énfasis en el consenso, no resulta sorprendente que las personas estén cada vez menos interesadas en la política y que la tasa de abstención continúe creciendo. La movilización requiere de politización, pero la politización no puede existir sin la producción de una representación conflictiva del mundo, que incluya campos opuestos con los cuales la gente se pueda identificar, permitiendo de ese modo que las pasiones se movilicen políticamente dentro del espectro del proceso democrático. Tomemos, por ejemplo, el caso de la votación. Lo que el enfoque racionalista es incapaz de comprender es que aquello que impulsa a la gente a votar es mucho más que la simple defensa de sus intereses. Existe una importante dimensión afectiva en el hecho de votar, y lo que está en juego es una

cuestión de identificación. Para actuar políticamente, las personas necesitan ser capaces de identificarse con una identidad colectiva que les brinde una idea de sí mismas que puedan valorizar. El discurso político debe ofrecer no sólo políticas, sino también identidades que puedan ayudar a las personas a dar sentido a lo que están experimentando y, a la vez, esperanza en el futuro.

FREUD Y LA IDENTIFICACIÓN

Resulta, por lo tanto, crucial para la teoría democrática tomar en cuenta la dimensión afectiva de la política, y para esto es necesario un serio intercambio con el psicoanálisis. El análisis de Freud del proceso de "identificación" destaca el investimiento libidinal que opera en la creación de las identidades colectivas, y nos brinda importantes indicios en lo que se refiere a la emergencia de los antagonismos. En *El malestar en la cultura*, presenta una visión de la sociedad amenazada perpetuamente con su desintegración a causa de la tendencia a la agresión presente en los seres humanos. Según Freud: "El ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad".[13] A fin de frenar esos instintos agresivos, la civilización debe utilizar diferentes métodos. Uno de ellos consiste en fomentar los lazos comunales mediante la movilización de los instintos libidinales de amor. Como afirma en *Psicología de las masas y análisis del yo*, "la masa se mantiene cohesionada en virtud de algún poder. ¿Y a qué poder podría adscribirse ese logro más que al Eros, que lo cohesiona todo en el mundo?".[14] El objetivo es

[13] Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, The Standard Edition, vol. XXI, Londres, Vintage, 2001, p. 111 [trad. esp.: *El malestar en la cultura*, en *Obras Completas*, vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu, 1988, p. 108].

[14] Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, The Standard Edition, vol. XVIII, Londres, Vintage, 2001, p. 92 [trad. esp.: *Psicología de las masas y análisis del yo*, en *Obras Completas*, vol. XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1989, p. 88].

establecer identificaciones fuertes entre los miembros de la comunidad, para ligarlos en una identidad compartida. Una identidad colectiva, un "nosotros", es el resultado de una inversión libidinal, pero esto implica necesariamente la determinación de un "ellos". Sin duda, Freud no entendía toda oposición como enemistad. Como él mismo indica: "Siempre es posible ligar en el amor a una multitud mayor de seres humanos, con tal que otros queden fuera para manifestarles la agresión".[15] En tal caso la relación nosotros/ellos se convierte en una relación de enemistad, es decir, se vuelve antagónica.

Según Freud, la evolución de la civilización se caracteriza por una lucha entre dos tipos básicos de instintos libidinales: Eros, el instinto de vida, y la Muerte, el instinto de agresividad y destrucción. También destacó que "las dos variedades de pulsiones rara vez –quizá nunca– aparecían aisladas entre sí, sino que se ligaban en proporciones muy variables, volviéndose de ese modo irreconocibles para nuestro juicio".[16] El instinto agresivo nunca puede ser eliminado, pero uno puede intentar desarmarlo, para decirlo de alguna manera, y debilitar su potencial destructivo mediante diversos métodos que Freud discute en su libro. Lo que quiero sugerir es que, entendidas de un modo agonista, las instituciones democráticas pueden contribuir a este desarme de las fuerzas libidinales que conducen a la hostilidad y que están siempre presentes en las sociedades humanas.

Otras ideas pueden ser tomadas de la obra de Jacques Lacan, quien desarrollando la teoría de Freud, ha introducido el concepto de "goce" (*jouissance*), que es de gran importancia para explorar el rol de los afectos en la política. Como observó Yannis Stavrakakis, según la teoría lacaniana lo que permite la persistencia de las formas sociopolíticas de identificación es el hecho de que proporcionan al actor social una forma de *jouissance*. En sus palabras:

[15] Sigmund Freud, *Civilization...*, *op. cit.*, p. 114. [trad. esp.: p. 111].
[16] *Ibid.*, p. 119 [trad. esp.: p. 115].

> La problemática del goce nos ayuda a responder de un modo concreto qué es lo que está en juego en la identificación socio-política y en la formación de la identidad, sugiriendo que la base de las fantasías sociales encuentran parcialmente su raíz en la "*jouissance*" del cuerpo. Lo que está en juego en estos campos, de acuerdo a la teoría lacaniana, no es sólo la coherencia simbólica y el cierre discursivo, sino también el goce, la *jouissance* que anima el deseo humano.[17]

En la misma línea, Slavoj Žižek utiliza el concepto de goce de Lacan para explicar la atracción del nacionalismo. En *Tarring with the Negative*, observa que:

> El elemento que mantiene unida a una determinada comunidad no puede ser reducido al punto de la identificación simbólica: el eslabón que mantiene unidos a sus miembros implica siempre una relación compartida hacia una Cosa, hacia el goce encarnado. Esta relación respecto a la Cosa estructurada mediante las fantasías es lo que está en juego cuando hablamos de la amenaza a nuestro "estilo de vida" planteada por el Otro.[18]

Con respecto al tipo de identificaciones constitutivas del nacionalismo, la dimensión afectiva es, por supuesto, particularmente fuerte, y añade: "El nacionalismo presenta entonces un terreno privilegiado para la erupción del goce en el campo social. La Causa Nacional finalmente no es otra cosa que la manera en la cual los sujetos de una comunidad étnica dada organizan su goce a través de mitos nacionales".[19] Teniendo en cuenta que las identificaciones colectivas siempre tienen lugar mediante un tipo de diferenciación nosotros/ellos, uno puede comprender cómo el nacionalismo pue-

[17] Yannis Stavrakakis, "Passions of identification: Discourse, Enjoyment and European Identity", en D. Howarth y J. Torfing (eds.), *Discourse Theory in European Politics*, Londres, Palgrave, 2004 (mimeo, p. 4).

[18] Slavoj Žižek, *Tarring With the Negative*, Durham, Duke University Press, 1993, p. 201.

[19] *Ibid.*, p. 202.

de transformarse fácilmente en enemistad. Según Žižek, el odio nacionalista surge cuando otra nación es percibida como una amenaza para nuestro goce. Por lo tanto, tiene su origen en el modo en que los grupos sociales tratan su falta de goce atribuyéndolo a la presencia de un enemigo que lo está "robando". Para comprender cómo puede evitarse tal transformación de las identificaciones nacionales en relaciones de amigo/enemigo, es necesario reconocer los vínculos afectivos que las sostienen. Ahora bien, esto es precisamente lo que evita el enfoque racionalista, de ahí la impotencia de la teoría liberal frente al surgimiento de antagonismos nacionalistas.

A partir de Freud y Canetti debemos comprender que, incluso en sociedades que se han vuelto muy individualistas, la necesidad de identificaciones colectivas nunca va a desaparecer, ya que es constitutiva del modo de existencia de los seres humanos. En el campo de la política esas identificaciones juegan un rol central, y el vínculo afectivo que brindan debe ser tomado en cuenta por los teóricos democráticos. El hecho de creer que hemos entrado en una era en la cual las identidades "posconvencionales" hacen posible un tratamiento racional de las cuestiones políticas, eludiendo de esta manera el rol de una movilización democrática de los afectos, significa dejar libre el terreno a aquellos que quieren socavar la democracia. Los teóricos que quieren eliminar las pasiones de la política y sostienen que la política democrática debería entenderse sólo en términos de razón, moderación y consenso, están mostrando su falta de comprensión de la dinámica de lo político. No perciben que la política democrática necesita tener una influencia real en los deseos y fantasías de la gente, y que en lugar de oponer los intereses a los sentimientos y la razón a la pasión, deberían ofrecer formas de identificación que conduzcan a prácticas democráticas. La política posee siempre una dimensión "partisana", y para que la gente se interese en la política debe tener la posibilidad de elegir entre opciones que ofrezcan alternativas reales. Esto es precisamente lo que está faltando en la actual celebración de la democracia "libre de partisanos". A pesar de lo que oímos en diversos ámbitos, el tipo de política con-

sensual dominante en la actualidad, lejos de representar un progreso en la democracia, es la señal de que vivimos en lo que Jacques Rancière denomina "posdemocracia". Desde su punto de vista, las prácticas consensuales que se proponen hoy como modelo para la democracia presuponen la desaparición misma de lo que constituye el núcleo vital de la democracia. En sus palabras:

> La posdemocracia es la práctica gubernamental y la legitimación conceptual de una democracia *posterior* al *demos*, de una democracia que liquidó la apariencia, la cuenta errónea y el litigio del pueblo, reductible por lo tanto al mero juego de los dispositivos estatales y las armonizaciones de energías e intereses sociales. [...] Es la práctica y el pensamiento de una adecuación total entre las formas del Estado y el estado de las relaciones sociales.[20]

Rancière señala aquí, aunque utilizando un vocabulario diferente, la eliminación por parte del enfoque pospolítico de la dimensión adversarial, que es constitutiva de lo político, y que proporciona a la política democrática su dinámica inherente.

La confrontación agonista

Muchos teóricos liberales se niegan a admitir la dimensión antagónica de la política y el rol de los afectos en la construcción de las identidades políticas, porque consideran que pondría en peligro la realización del consenso, al que consideran como el objetivo de la democracia. No comprenden que, lejos de amenazar la democracia, la confrontación agonista es la condición misma de su existencia. La especificidad de la democracia moderna radica en el reconocimiento y legitimación del conflicto y en la negativa a suprimirlo me-

[20] Jacques Rancière, *Disagreement*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991, p. 102 (modificada en la traducción) [trad. esp.: *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, p. 129].

diante la imposición de un orden autoritario. Al romper con la representación simbólica de la sociedad como cuerpo orgánico –característica de la forma holística de organización– una sociedad democrática liberal pluralista no niega la existencia de conflictos, sino que proporciona las instituciones que les permiten ser expresados de un modo adversarial. Es por esta razón que deberíamos dudar seriamente de la actual tendencia a celebrar una política de consenso, que es acompañada con la afirmación de que ella ha reemplazado a la política adversarial de izquierda y derecha, supuestamente pasada de moda. Una democracia que funciona correctamente exige un enfrentamiento entre posiciones políticas democráticas legítimas. De esto debe tratar la confrontación entre izquierda y derecha. Tal confrontación debería proporcionar formas de identificación colectivas lo suficientemente fuertes como para movilizar pasiones políticas. Si esta configuración adversarial está ausente, las pasiones no logran una salida democrática, y la dinámica agonista del pluralismo se ve dificultada. El peligro es que la confrontación democrática sea entonces reemplazada por una confrontación entre formas esencialistas de identificación o valores morales no negociables. Cuando las fronteras políticas se vuelven difusas, se manifiesta un desafecto hacia los partidos políticos y tiene lugar un crecimiento de otros tipos de identidades colectivas, en torno a formas de identificación nacionalistas, religiosas o étnicas. Los antagonismos pueden adoptar diversas formas, y sería ilusorio creer que podrían llegar a erradicarse. Es por eso que es importante permitir que adquieran una forma de expresión agonista a través del sistema democrático pluralista.

Los teóricos liberales son incapaces de reconocer no sólo la realidad primordial de la disputa en la vida social y la imposibilidad de hallar soluciones racionales imparciales a las cuestiones políticas, sino también el rol integrador que juegan los conflictos en la democracia moderna. Una sociedad democrática requiere de un debate sobre alternativas posibles, y debe proporcionar formas políticas de identificación colectiva en torno a posturas democráticas claramente diferenciadas. El consenso es, sin duda, necesario, pero

debe estar acompañado por el disenso. El consenso es necesario en las instituciones constitutivas de la democracia y en los valores "ético políticos" que inspiran la asociación política –libertad e igualdad para todos–, pero siempre existirá desacuerdo en lo referente a su sentido y al modo en que deberían ser implementados. En una democracia pluralista tales desacuerdos no sólo son legítimos, sino también necesarios. Proporcionan la materia de la política democrática.

Además de los defectos del enfoque liberal, el obstáculo principal para la implementación de una política agonista proviene del hecho de que, después del colapso del modelo soviético, hemos sido testigos de la hegemonía indiscutida del neoliberalismo, con su afirmación de que no existe alternativa al orden existente. Esta afirmación ha sido aceptada por los partidos socialdemócratas, los cuales, bajo el pretexto de la "modernización", han estado desplazándose constantemente hacia la derecha, redefiniéndose ellos mismos como "centroizquierda". Lejos de beneficiarse con la crisis de su antiguo antagonista comunista, la socialdemocracia ha sido arrastrada por su mismo colapso. De esta manera se ha perdido una gran oportunidad para la política democrática. Los sucesos de 1989 deberían haber sido la ocasión para una redefinición de la izquierda, liberada ahora del peso muerto representado previamente por el sistema comunista. Existía la oportunidad real para una profundización del proyecto democrático, porque al haberse disuelto las fronteras políticas tradicionales, podrían haber sido rediseñadas de un modo más progresista. Desafortunadamente, esta oportunidad se perdió. En su lugar hemos oído afirmaciones triunfalistas respecto de la desaparición del antagonismo y el advenimiento de una política sin fronteras, sin un "ellos"; una política sin perdedores, en la cual podrían encontrarse soluciones que favorecieran a todos los miembros de la sociedad.

Aunque sin duda fue importante para la izquierda admitir la importancia del pluralismo y de las instituciones políticas democráticas liberales, esto no debería haber significado abandonar todo intento de transformar el orden hegemónico actual y aceptar la visión

según la cual "las sociedades democráticas liberales realmente existentes" representan el fin de la historia. Si hay algo que habría que aprender del fracaso del comunismo es que la lucha democrática no debería concebirse en términos de amigo/enemigo, y que la democracia liberal no es el enemigo a destruir. Si consideramos "la libertad e igualdad para todos" como los principios "ético políticos" de la democracia liberal (lo que Montesquieu definió como "las pasiones que mueven un régimen"), está claro que el problema con nuestras sociedades no lo constituyen los ideales que proclama, sino el hecho de que esos ideales no son puestos en práctica. Por lo tanto, la tarea de la izquierda no es rechazarlos con el argumento de que son un engaño, una manera de encubrir la dominación capitalista, sino luchar por su implementación efectiva. Y esto, por supuesto, no puede realizarse sin desafiar el actual modo neoliberal de regulación capitalista.

De ahí que tal lucha, si bien no debe ser concebida en términos de la oposición amigo/enemigo, tampoco puede concebirse simplemente como una mera competencia de intereses o de un modo "dialógico". Ésta es, sin embargo, la manera precisa en que la mayoría de los partidos de izquierda conciben la política democrática en la actualidad. Para revitalizar la democracia, es urgente salir de este *impasse*. Mi argumento es que, gracias a la idea del "adversario", el enfoque agonista que propongo puede contribuir a una revitalización y profundización de la democracia. También ofrece la posibilidad de encarar la perspectiva de la izquierda de un modo hegemónico. Los adversarios inscriben su confrontación dentro de un marco democrático, pero este marco no es percibido como algo inalterable: es susceptible de ser redefinido mediante la lucha hegemónica. Una concepción agonista de la democracia reconoce el carácter contingente de las articulaciones político económicas hegemónicas que determinan la configuración específica de una sociedad en un momento dado. Son construcciones precarias y pragmáticas, que pueden ser desarticuladas y transformadas como resultado de la lucha agonista entre los adversarios.

Slavoj Žižek se equivoca, por lo tanto, al afirmar que el enfoque agonista es incapaz de desafiar el statu quo, y concluye por aceptar la democracia liberal en su etapa actual.[21] Un enfoque agonista ciertamente repudia la posibilidad de un acto de refundación radical que instituiría un nuevo orden social a partir de cero. Pero un número importante de transformaciones socioeconómicas y políticas, con implicaciones radicales, son posibles dentro del contexto de las instituciones democráticas liberales. Lo que entendemos por "democracia liberal" está constituido por formas sedimentadas de relaciones de poder que resultan de un conjunto de intervenciones hegemónicas contingentes. El hecho de que en la actualidad su carácter contingente no sea reconocido se debe a la ausencia de proyectos contrahegemónicos. Pero no tendríamos que caer nuevamente en la trampa de creer que su transformación requiere un rechazo total del marco democrático-liberal. Existen muchas maneras en las cuales puede jugarse el "juego de lenguaje" democrático –tomando un término de Wittgenstein–, y la lucha agonista debería introducir nuevos sentidos y campos de aplicación para que la idea de democracia se radicalice. Ésta es, desde mi punto de vista, la manera efectiva de desafiar las relaciones de poder, no en la forma de una negación abstracta, sino de un modo debidamente hegemónico, mediante un proceso de desarticulación de las prácticas existentes y de creación de nuevos discursos e instituciones. Contrariamente a los diversos modelos liberales, el enfoque agonista que defiendo reconoce que la sociedad siempre es instituida políticamente, y nunca olvida que el terreno en el cual tienen lugar las intervenciones hegemónicas es siempre el resultado de prácticas hegemónicas previas y que jamás es neutral. Es por eso que niega la posibilidad de una política democrática no adversarial, y critica a aquellos que –por ignorar la dimensión de "lo político"– reducen la política a un conjunto de pasos supuestamente técnicos y de procedimientos neutrales.

[21] Véanse por ejemplo sus críticas en Slavoj Žižek y Glyn Daly, *Conversations with Žižek*, Cambridge, Polity, 2004 [trad. esp.: *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*, Madrid, Trotta, 2005].

III. ¿MÁS ALLÁ DEL MODELO ADVERSARIAL?

La perspectiva pospolítica que este libro intenta desafiar encuentra sus relaciones sociológicas en una descripción del mundo elaborada por una serie de teóricos que a comienzos de la década de 1960 anunciaron el advenimiento de una "sociedad posindustrial" y celebraron "el fin de la ideología". Esta tendencia fue pasando de moda, pero ha sido reavivada en una nueva versión por sociólogos como Ulrich Beck y Anthony Giddens, quienes afirman que el modelo de la política estructurada alrededor de identidades colectivas se ha tornado enteramente obsoleto a partir de la expansión del individualismo, y que debe ser dejado de lado. Según su perspectiva, estamos ahora en una segunda etapa de la modernidad que ellos denominan "modernidad reflexiva". Nuestras sociedades se han vuelto "postradicionales" y esto implica un replanteo drástico de la naturaleza y objetivos de la política. Ampliamente difundidas en los medios, estas ideas se están convirtiendo rápidamente en el "sentido común" que inspira la percepción dominante de nuestra realidad social. Han tenido una fuerte influencia en los círculos políticos y, como veremos, han jugado un importante rol en la evolución de varios partidos socialdemócratas. En tanto proporcionan varios de los principios centrales del actual *Zeitgeist*, el objetivo de este capítulo es examinarlas detenidamente y analizar sus consecuencias para la política democrática.

Beck y la "reinvención de la política"

Para evaluar críticamente la afirmación de Ulrich Beck según la cual la política necesita ser "reinventada", debemos primero comprender

los lineamientos principales de su teoría de la "modernidad reflexiva" y su concepción de la "sociedad del riesgo". Esas ideas fueron elaboradas en una serie de libros publicados a partir de 1986, en los que afirma que las sociedades industriales han sufrido cambios cruciales en su dinámica interna. Su argumento principal es que, después de una primera etapa de "modernización simple", caracterizada por la creencia en la sustentabilidad ilimitada del progreso técnico económico natural, cuyos riesgos pudieron ser contenidos gracias a instituciones adecuadas de monitoreo, vivimos ahora en una época de "modernización reflexiva" caracterizada por la emergencia de una "sociedad del riesgo". Las sociedades modernas se enfrentan en la actualidad con los límites de su propio modelo y la conciencia de que el progreso podría transformarse en autodestrucción si son incapaces de controlar los efectos colaterales de su dinamismo inherente. Hemos comprendido que ciertos rasgos de la sociedad industrial son social y políticamente problemáticos. Es tiempo de reconocer que los riesgos económicos, sociales, políticos e individuales que enfrentan las sociedades industriales avanzadas ya no pueden ser tratados mediante las instituciones tradicionales.

Según Beck, una de las diferencias cruciales entre la primera y la segunda modernidad es que, en la actualidad, el motor de la historia social ya no reside en la racionalidad instrumental, sino en el "efecto colateral". Afirma que

> mientras que la modernización simple sitúa en última instancia el motor del cambio social en las categorías de la racionalidad instrumental (reflexión), la modernización "reflexiva" visualiza la fuerza motriz del cambio social en las categorías del efecto colateral (reflexividad). Cosas al principio no percibidas y no reflejadas, sino externalizadas, se suman a la ruptura estructural que separa a las "nuevas modernidades" de la industrial, en el presente y en el futuro.[1]

[1] Ulrich Beck, *The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order*, Cambridge, Polity Press, 1997, p. 38.

Pone gran énfasis en el hecho de que esta transición de una época social a otra ha ocurrido subrepticiamente, de una manera no planificada. No es el resultado de luchas políticas y no debería interpretarse según la idea marxista de la revolución. De hecho, no son las crisis sino las victorias del capitalismo las que están en el origen de esta nueva sociedad, que debería concebirse como la victoria de la modernización occidental.

He aquí un ejemplo de lo que entiende por el rol de los "efectos colaterales": "la transición del período industrial al período del riesgo en la modernidad ocurre de forma involuntaria, imprevista y compulsiva, siguiendo el dinamismo autonomizado de la modernidad, de acuerdo con el modelo de los efectos colaterales latentes".[2] Son esos efectos colaterales, y no las luchas políticas, los que originan los profundos cambios que han tenido lugar en una amplia gama de relaciones sociales: las clases, los roles sexuales, las relaciones familiares, el trabajo, etc. Como consecuencia, los pilares constitutivos de la primera modernidad, tales como los sindicatos y los partidos políticos, han perdido su centralidad porque no están adaptados para tratar con las nuevas formas de conflicto específicas de la modernidad reflexiva. En una sociedad del riesgo, los conflictos básicos ya no son de naturaleza distributiva –vinculados al ingreso, el empleo, los beneficios sociales– sino que son conflictos en torno a la "responsabilidad distributiva", es decir, a cómo prevenir y controlar los riesgos que acompañan la producción de bienes y las amenazas que supone el avance de la modernización.

Beck afirma que las sociedades de la primera modernidad estaban caracterizadas por el Estado-nación y el rol central de los grupos colectivos. Debido a las consecuencias de la globalización, por un la-

[2] Ulrich Beck, "The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization", en U. Beck, A. Giddens y S. Lash, *Reflexive Modernization*, Cambridge, Polity Press, 1994, p. 5 [trad. esp.: "La reinvención de la política. Hacia una teoría de la modernización reflexiva" en U. Beck, A. Giddens y S. Lash, *Modernización reflexiva*, Madrid, Alianza, 1994].

do, y a la intensificación de los procesos de individualización, por el otro, esto ya no es así. Las identidades colectivas han sido profundamente socavadas, tanto en la esfera privada como en la pública, y en la actualidad las instituciones básicas de la sociedad están orientadas hacia el individuo y ya no hacia el grupo o la familia. Por otra parte, las sociedades industriales estaban centradas en el "trabajo" y organizadas en torno al pleno empleo; el estatus de los individuos se definía esencialmente por su trabajo, que también constituía una condición importante para su acceso a los derechos democráticos. Esto también ha llegado a su fin. De ahí la urgencia por encontrar una nueva manera de concebir la base para una participación activa en la sociedad, teniendo en cuenta el hecho de que los individuos se construyen en una interacción discursiva abierta, a la cual no pueden hacer justicia los roles clásicos de la sociedad industrial.

Aunque admite que el antiguo vocabulario de izquierda y derecha, los intereses conflictivos de los grupos y los partidos políticos no han desaparecido aún, Beck los considera "sostenes conceptuales del pasado" y, por lo tanto, totalmente inadecuados para comprender los conflictos de la modernidad reflexiva. En una sociedad del riesgo, los conflictos ideológicos y políticos ya no pueden ordenarse mediante la metáfora izquierda/derecha que era típica de la sociedad industrial, pero sí caracterizarse de manera más adecuada a partir de las siguientes dicotomías: seguro/inseguro, interior/exterior, y político/no político.[3]

LA EMERGENCIA DE LA "SUBPOLÍTICA"

Ahora que hemos esbozado en líneas generales el marco de la teoría de Beck, podemos examinar la nueva forma de política que postula como solución, a la que denomina "subpolítica". La idea central es

[3] Ulrich Beck, "The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization", *op. cit.*, p. 42.

que en una sociedad del riesgo uno no debería buscar lo político en las arenas tradicionales, como ser el parlamento, los partidos políticos y los sindicatos, y que es necesario poner fin a la ecuación entre política y Estado, o entre política y sistema político. En la actualidad lo político irrumpe en lugares muy diferentes, y nos enfrentamos a una situación paradójica: "la constelación política de la sociedad industrial se está volviendo apolítica, mientras que lo que era apolítico en el industrialismo se está volviendo político".[4] Han surgido una serie de resistencias con orientación local, extra parlamentarias, que ya no están ligadas a las clases o a los partidos políticos. Sus demandas tienen que ver con temas que no pueden expresarse mediante las ideologías políticas tradicionales, y no están dirigidas al sistema político: tienen lugar en una variedad de subsistemas.

Beck sostiene que la "sociedad del riesgo" desafía los principios básicos de la ciencia política, que por lo general ha elaborado el concepto de la política en tres aspectos: 1) la *polity* que se refiere a la constitución institucional de la comunidad política; 2) la *policy* que examina cómo los programas políticos pueden determinar circunstancias sociales; 3) y la *politics* que se refiere al proceso de conflicto político en torno a la distribución del poder y las posiciones de poder. En los tres casos la cuestión se orienta hacia agentes colectivos, y el individuo no tiene cabida en la política. Con el advenimiento de la subpolítica, el individuo pasa a ocupar el centro de la escena política. La "subpolítica", afirma,

> Se distingue de la "política" en que a) a los agentes que están fuera del sistema corporativo o político también se les permite aparecer en el escenario del diseño social (este grupo incluye grupos ocupacionales y profesionales, la inteligencia técnica de las empresas, instituciones de investigación, gerentes, trabajadores capacitados, iniciativas de ciudadanos, la esfera pública, etc.), y b) no sólo los agentes sociales y colectivos, sino también los individuos compiten con los primeros y entre sí por el

[4] *Ibid.*, p. 18.
[5] *Ibid.*, p. 22.

> poder emergente de diseñar la política.[5]
> También destaca que la subpolítica significa "diseñar a la sociedad desde abajo", y que como consecuencia de la subpolitización surgen crecientes oportunidades para que grupos hasta ahora involucrados en el proceso sustancial de tecnificación e industrialización puedan tener voz y participación en el ordenamiento de la sociedad: los ciudadanos, la esfera pública, los movimientos sociales, grupos de expertos y trabajadores en su lugar de ocupación.[6]

Cuando visualiza las cuestiones que abordará esta subpolítica reinventada, Beck destaca nuevamente sus diferencias respecto del tipo de política de izquierda/derecha de la modernidad simple, con su clara separación entre lo público y lo privado. De acuerdo a la concepción tradicional, uno debía abandonar la esfera privada a fin de volverse político, y era en la esfera pública, a través de los partidos, donde se realizaba lo político. La subpolítica funciona a la inversa de esta concepción, y coloca en el centro de la arena política todo aquello que fue dejado de lado y excluido del eje izquierda/derecha. Ahora que todas las cuestiones referidas al yo, que eran antes percibidas como expresiones del individualismo, ocupan un lugar central, surge una nueva identidad de lo político en términos de "política de vida y de muerte". En una sociedad del riesgo, que ha tomado conciencia de la posibilidad de una crisis ecológica, una serie de temas considerados antes de carácter privado, como ser aquellos relacionados con el estilo de vida y la dieta, han abandonado la esfera de lo íntimo y lo privado y se han politizado. La relación del individuo con la naturaleza es típica de esta transformación, ya que ahora está indefectiblemente interconectada con una multiplicidad de fuerzas globales, de las cuales es imposible escapar.

Además, el progreso tecnológico y los desarrollos científicos en el campo de la medicina y la ingeniería genética están obligando a la gente a tomar decisiones en el campo de la "política corporal" que hu-

[6] Ulrich Beck, "The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization", *op. cit.*, p. 23.

bieran sido antes inimaginables. Esas decisiones sobre la vida y la muerte están introduciendo en la agenda política cuestiones filosóficas de existencialismo, y los individuos se verán obligados a enfrentarlas si no quieren dejar su futuro en manos de expertos, o que sea tratado según la lógica del mercado. Beck afirma que esto nos da la posibilidad de cambiar la sociedad en un sentido existencial. Todo depende de la capacidad de las personas para despojarse de sus antiguas formas de pensamiento, heredadas de la primera modernidad, a fin de enfrentar los desafíos planteados por la sociedad del riesgo. El modelo de la racionalidad instrumental sin ambigüedades tendría que ser abolido y deberían encontrarse formas que vuelvan aceptable la "nueva ambivalencia". Se necesita la creación de foros donde los expertos, los políticos, los empresarios, y los ciudadanos puedan lograr un consenso sobre los modos de establecer formas posibles de cooperación mutua.

Beck se complace en destacar el rol positivo que puede jugar la duda en el fomento de los compromisos que hacen posible la superación de los conflictos. La generalización de una actitud de duda –afirma– abre el camino a una nueva modernidad, no ya basada en la certeza como la modernidad simple, sino en el reconocimiento de la ambivalencia y en el rechazo de una autoridad superior. También afirma que el escepticismo generalizado y la centralidad de la duda que predominan en la actualidad impiden la emergencia de relaciones antagónicas. Hemos entrado en la era de la ambivalencia, en la cual ya nadie puede creer que posee la verdad –creencia que era, precisamente, la fuente de los antagonismos–. Por lo tanto, el fundamento mismo de su emergencia ha sido eliminado.[7] Es por eso que rechaza como "sostenes del pasado" los intentos de hablar en términos de izquierda y derecha y de organizar identidades colectivas en torno a esos lineamientos. Incluso va más allá al señalar que "el programa político de una modernización radicalizada es el escepticismo".

Según la perspectiva de Beck, una sociedad en la cual se haya ge-

[7] Ulrich Beck, *The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order, op. cit.*, pp. 168 y 169.

neralizado la duda no podrá pensar en términos de amigo y enemigo, y como consecuencia se producirá una pacificación de los conflictos. Da por sentado que, una vez que las personas dejen de creer en la existencia de una verdad que sea asequible, se darán cuenta de que deben ser tolerantes con otros puntos de vista, y considera que asumirán compromisos en lugar de intentar imponer sus propias ideas. Sólo aquellos que aún piensan según las viejas categorías y que son incapaces de cuestionar sus certezas dogmáticas van a seguir comportándose de un modo adversarial. Existe la esperanza de que los efectos colaterales de la modernización reflexiva conduzcan a su desaparición, y por lo tanto podemos esperar razonablemente el advenimiento de un orden cosmopolita.

GIDDENS Y LA SOCIEDAD POSTRADICIONAL

En el caso de Anthony Giddens, el concepto clave es el de "sociedad postradicional". Con este concepto quiere indicar que estamos atrapados en experimentos cotidianos que tienen profundas consecuencias para el yo y la identidad, y que implican una multiplicidad de cambios y adaptaciones en la vida diaria. La modernidad se ha vuelto experimental a nivel global, y está cargada de riesgos globales cuyas consecuencias no podemos controlar: la "incertidumbre fabricada" se ha vuelto parte de nuestras vidas. Como Beck, Giddens cree que muchas de esas incertidumbres han sido creadas por el propio crecimiento del conocimiento humano. Son el resultado de la intervención humana en la vida social y en la naturaleza. El crecimiento de la incertidumbre fabricada se ha acelerado por la intensificación de la globalización, debido al surgimiento de medios instantáneos de comunicación global. El desarrollo de una sociedad cosmopolita globalizante es la causa de que las tradiciones se hayan vuelto objeto de cuestionamiento, su estatus ha cambiado porque ahora requieren una justificación y ya no pueden darse por sentadas como en el pasado.

El surgimiento de un orden social postradicional se ha visto acom-

pañado por la expansión de una "sociedad reflexiva", porque la incertidumbre fabricada se introduce actualmente en todas las áreas de la vida social. Por eso los individuos tienen que procesar gran cantidad de información, sobre la cual deben actuar en sus acciones cotidianas. Giddens afirma que el desarrollo de la reflexividad social es en realidad la clave para comprender una diversidad de cambios que han tenido lugar tanto en la economía como en la política. Por ejemplo,

> el surgimiento del "posfordismo" en las empresas industriales se analiza generalmente en términos de los cambios tecnológicos –particularmente la influencia de la tecnología informática–. Pero la razón subyacente del crecimiento de la "producción flexible" y la "toma de decisión de abajo hacia arriba" es que un universo de alta reflexividad conduce a una mayor autonomía de acción, que debe ser reconocida y aprovechada por la empresa.[8]

Un razonamiento similar, afirma, podría aplicarse a la esfera de la política relacionada con la autoridad burocrática, que según su visión ya no constituye una condición requerida para la eficiencia organizacional. Es por esta razón que los sistemas burocráticos comienzan a desaparecer y los Estados ya no pueden tratar a sus ciudadanos como "sujetos".

Giddens sostiene que ahora deberíamos pensar en términos de "política de vida", lo que opone al modo "emancipativo". Y afirma: "La política de vida se refiere a las cuestiones políticas que fluyen de los procesos de la autoactualización en los contextos postradicionales, donde las tendencias globalizantes penetran profundamente en el proyecto reflexivo del yo, y donde, a la inversa, los procesos de autorealización influyen en las estrategias globales".[9] Esto significa que la "política de vida" incluye, por ejemplo, cuestiones ecológicas y

[8] Anthony Giddens, *Beyond Left and Right*, Cambridge, Polity, 1994, p. 7 [trad. esp.: *Más allá de la izquierda y la derecha*, Madrid, Cátedra, 1997].

[9] Anthony Giddens, *Modernity and Self Identity*, Cambridge, Polity, 1991, p. 214 [trad. esp.: *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península, 1997].

también la naturaleza cambiante del trabajo, la familia, y la identidad personal y cultural. Mientras que la política emancipatoria tiene que ver con las oportunidades de vida y la eliminación de diferentes tipos de restricción, la política de vida tiene que ver con decisiones de vida –decisiones sobre cómo deberíamos vivir en un mundo postradicional, en el cual aquello que solía ser natural o tradicional se ha vuelto objeto de elección–. No es sólo una política de lo personal, y sería un error –destaca Giddens– pensar que se trata solamente de un interés de los más acaudalados. Sin duda las cuestiones ecológicas y feministas juegan un rol central, pero la política de vida también abarca áreas más tradicionales de la participación política, como el trabajo y la actividad económica. Por lo tanto, resulta muy importante afrontar los múltiples problemas que surgen de la transformación de la fuerza de trabajo. Afirma que "la política de vida tiene que ver con los desafíos que enfrenta la humanidad colectiva".[10]

Giddens coincide con Beck en destacar la expansión del nuevo individualismo, que representa un verdadero desafío a las formas usuales de hacer política. Desde su punto de vista, este nuevo individualismo debería ser entendido en el contexto de los complejos efectos de la globalización y su impacto en el rol cada vez más débil que juegan la tradición y las costumbres en nuestras vidas. Contrariamente a diversas críticas, tanto de la izquierda como de los conservadores, que lo perciben como una expresión de decadencia moral y como una amenaza a la solidaridad social, él considera que el individualismo institucional abre diferentes posibilidades positivas, por ejemplo, al permitir un equilibrio más adecuado entre las responsabilidades individuales y colectivas. Efectivamente, el hecho de que actualmente estemos viviendo de una manera más reflexiva crea presiones hacia una mayor democratización, y este nuevo individualismo contribuye de un modo central a esta tendencia democrática.[11]

[10] Anthony Giddens, *Beyond Left and Right*, *op. cit.*, p. 92.

[11] Anthony Giddens, *The Third Way*, Cambridge, Polity, 1998, p. 36 [trad. esp.: *La tercera vía*, Madrid, Taurus, 2002].

Democratizando la democracia

Como podemos suponer a partir de las consideraciones previas, Giddens percibe como obsoleta la división izquierda/derecha. Incluso uno de sus libros se titula *Más allá de la izquierda y la derecha.* Afirma que, con la extinción del modelo socialista y a partir del hecho de que ya no haya una alternativa al capitalismo, la principal línea divisoria entre izquierda y derecha ha desaparecido, y la mayoría de los nuevos problemas que están surgiendo en el contexto de la sociedad postradicional –es decir, todas aquellas cuestiones relativas a la "política de vida"– no pueden ser expresadas dentro del marco izquierda/derecha. Un orden social destradicionalizante requiere un nuevo tipo de "política generativa" de acuerdo con la cual: 1) los resultados esperados no estén determinados desde arriba; 2) se creen situaciones en las cuales se pueda construir y sostener una confianza activa; 3) se conceda autonomía a aquellos afectados por programas o políticas específicas; 4) se generen recursos que aumenten la autonomía, incluyendo la riqueza material; 5) el poder político se descentralice.[12]

La confianza en la modernidad se depositaba principalmente en los sistemas de expertos, pero Giddens sostiene que lo que necesitamos es una "confianza activa". En un contexto postradicional en el que las instituciones se han tornado reflexivas, las propuestas de los expertos están expuestas a la crítica de los ciudadanos y la confianza pasiva no es suficiente, la confianza debe volverse activa. Para generar una confianza activa el conocimiento tiene que ser validado democráticamente. Efectivamente, en la actualidad, las afirmaciones de los científicos son consideradas por el público como verdades proposicionales refutables, y es por eso que los sistemas de expertos deben convertirse en dialógicos. De ahí su llamamiento a una "democracia dialógica". Lo que está en juego es la creación de una

[12] Anthony Giddens, *Beyond Left and Right, op. cit.*, p. 93.

confianza activa, que genere solidaridad social entre los individuos y los grupos. La confianza activa implica un compromiso reflexivo de las personas legas con los sistemas de expertos que permite reemplazar la confianza en la autoridad de estos últimos.

En una argumentación semejante a la de Beck sobre la necesidad de transformar los sistemas de expertos en esferas públicas democráticas, Giddens sostiene la necesidad de democratizar las principales instituciones de la sociedad (incluyendo la familia) exponiéndolas al debate y a la refutación. El objetivo es promover el valor de la autonomía en la gama más amplia posible de relaciones sociales, y esto requiere el establecimiento de esferas públicas de pequeña escala, en las cuales los conflictos de interés puedan resolverse mediante el diálogo público. Señala que tal proceso de democratización es conducido por la expansión de la destradicionalización y la reflexividad social que ya está operando al menos en cuatro contextos sociales: 1) en la esfera de la vida personal, en la cual –en las relaciones sexuales, las relaciones padres-hijos, y las relaciones de amistad– estamos asistiendo a la emergencia de una "democracia emocional"; 2) en la arena organizacional, donde las jerarquías burocráticas están siendo reemplazadas por sistemas de autoridad más flexibles y descentralizados; 3) en el desarrollo de los movimientos sociales y de los grupos de autoayuda, en los que el desafío de diferentes formas de autoridad y la apertura de espacios para el diálogo representa otro potencial para la democratización; 4) a nivel global, donde las tendencias democráticas que recurren a una mezcla de reflexividad, autonomía y diálogo pueden generar eventualmente un orden global cosmopolita.[13]

Sin duda, Giddens no excluye la posibilidad de que surjan dificultades, y admite que la reafirmación de relaciones tradicionales puede dar lugar al fundamentalismo y a la violencia, pero es básicamente optimista sobre el futuro de las sociedades postradicionales. Destaca el hecho de que en la modernidad reflexiva las tradiciones

[13] Anthony Giddens, *Beyond Left and Right*, *op. cit.*, pp. 117-124.

son forzadas a justificarse a sí mismas, y que sólo aquellas que ofrezcan una justificación discursiva van a lograr persistir. Además, este requisito de justificación discursiva crea las condiciones para un diálogo con otras tradiciones, así como también con formas alternativas de comportamiento. Por lo tanto, se puede prever la presencia creciente de una "democracia dialógica" en la que se esté preparado para escuchar y debatir con el otro; esto se aplica tanto a la vida personal como al orden global.

La apertura de la ciencia es central para el proyecto de democratización dialógica, ya que, como en el campo de la "democracia emocional", la visibilidad y la apertura a la discusión pública son las precondiciones para el avance de la reflexividad social y la concesión de autonomía. Giddens sugiere que deberíamos entender la democracia dialógica como vinculada al desarrollo de lo que denomina una "relación pura", es decir, una relación en la cual uno entra y permanece por su propia voluntad, en razón de la gratificación que proporciona la asociación con otros. Este tipo de relación pura la hallamos en el área de la vida personal y está ligada a la expansión de la "democracia emocional", a la cual ve como modelo para su enfoque dialógico. Efectivamente, según Giddens, existe un vínculo estrecho entre la relación pura y la democracia dialógica. Refiriéndose a la literatura sobre terapia marital y sexual, sugiere que hay importantes semejanzas entre la forma en que se conciben las cualidades requeridas para una buena relación y los mecanismos formales de la democracia política, porque en ambos casos se trata de una cuestión de autonomía.[14]

Giddens resume su punto de vista de la siguiente manera:

> Las presiones hacia la democratización –que siempre enfrenta influencias encontradas– son creadas por los procesos paralelos de globalización y reflexividad institucional. La destradicionalización transforma los contextos locales de acción, y al mismo tiempo altera el carácter del orden global: aún cuando permanecen firmemente adheridas, las tradi-

[14] *Ibid.*, p. 119.

ciones son crecientemente forzadas a entrar en contacto entre sí. La globalización, la reflexividad y la destradicionalización crean "espacios dialógicos" que deben ser llenados de alguna manera. Estos son espacios que pueden ser ocupados dialógicamente, apelando a mecanismos de confianza activa –pero que también pueden ser ocupados por fundamentalismos–.[15]

Un enfoque pospolítico

Como ya debería resultar claro, el enfoque defendido por Beck y Giddens busca eliminar de la política la noción de "adversario", que he presentado como noción central en el capítulo 2 para pensar la política democrática. Los dos creen que en la etapa actual de modernidad reflexiva puede tener lugar una "democratización de la democracia" sin necesidad de definir un adversario. En la actualidad las principales cuestiones políticas tienen que ver con temáticas referidas a la adjudicación entre diferentes reivindicaciones de estilos de vida, a la extensión de la autonomía a todas las esferas en las cuales se puede implementar la democratización dialógica a fin de fomentar el desarrollo de la reflexividad. Deben ser decididas por individuos y no por grupos, y enmarcadas en términos de una "política de vida" (Giddens) y una "subpolítica" (Beck). El debate democrático es concebido como un diálogo entre individuos cuyo objetivo es crear nuevas solidaridades y ampliar las bases de la confianza activa. Los conflictos pueden ser pacificados gracias a la "apertura" de una diversidad de esferas públicas, en las cuales –a través del diálogo– personas con intereses muy diferentes tomarán decisiones sobre una variedad de temas que las afectan, y desarrollarán una relación de tolerancia mutua que les permitirá vivir juntas. Por supuesto habrá desacuerdos, pero éstos no deberían adoptar una forma adversarial.

El argumento principal de Beck y Giddens es que en las socie-

[15] Anthony Giddens, *Beyond Left and Right*, *op. cit.*, pp. 130 y 131.

dades postradicionales ya no encontramos identidades colectivas construidas en términos de nosotros/ellos, lo cual significa que las fronteras políticas se han disipado. Las fuentes de sentido colectivas y específicas de grupos se están agotando, y ahora se espera que los individuos vivan con una amplia variedad de riesgos personales y globales, sin las antiguas certezas. Con el advenimiento de la sociedad del riesgo y la individualización de los conflictos políticos, las viejas líneas de conflicto y las controversias partidarias han perdido su relevancia, y la claridad política del pasado ya no resulta efectiva. Por eso sostienen que el modelo adversarial de la política, característico de la modernidad simple, se ha vuelto obsoleto en la etapa actual de modernización reflexiva y, por lo tanto, debe ser descartado.

La clave respecto de la desaparición de las identidades colectivas es la dinámica de la individualización, considerada por Beck y Giddens como la esencia de la modernidad reflexiva. Este proceso de individualización destruye las formas colectivas de vida necesarias para la emergencia de la conciencia colectiva y del tipo de política que le corresponde. De ahí que sea totalmente ilusorio el intento por fomentar la solidaridad de clase, dado que la principal experiencia de los individuos en la actualidad es precisamente la propia destrucción de las condiciones de la solidaridad colectiva. La expansión del individualismo socava los sindicatos y los partidos, y vuelve insignificante el tipo de política que solían fomentar. Beck, por supuesto, nunca ha considerado que fuera importante, ya que, como hemos visto, afirma que las principales transformaciones que han experimentado nuestras sociedades no han sido el resultado de luchas políticas, sino que han ocurrido involuntaria y apolíticamente como resultado de "efectos colaterales". Incluso proclama que su teoría "no es una teoría de las clases o de las crisis, ni tampoco una teoría de la decadencia, sino más bien una teoría de la afirmación y reafirmación involuntaria y latente de la sociedad indus-

[16] Ulrich Beck, "The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization", *op. cit.*, p. 178.

trial, como consecuencia del éxito de la modernización occidental".[16]

Resulta muy revelador el hecho de que el único tipo de oponente radical que tal modelo pueda concebir sea el "tradicionalista" o "fundamentalista", el cual, en reacción al desarrollo de la sociedad postradicional, intenta reafirmar las viejas certezas de la tradición. Esos tradicionalistas o fundamentalistas, por su propio rechazo a los progresos de la modernización reflexiva, se enfrentan al curso de la historia y, obviamente, no se les puede permitir que participen en la discusión dialógica. De hecho, si aceptamos la distinción que he propuesto entre "enemigo" y "adversario", este tipo de oponente no es un adversario sino un enemigo, es decir, alguien cuyas demandas no son reconocidas como legítimas, y que debe ser excluido del debate democrático.

Existen varias consecuencias decisivas derivadas de la eliminación del lugar del adversario, y en el próximo capítulo argumentaré que esto contribuye a explicar la forma antagónica que han adoptado algunas de las luchas políticas actuales. Aquí es importante destacar que, al declarar el fin del modelo adversarial de la política, el enfoque de Beck y Giddens excluye la posibilidad de darle una forma "agonista" a los conflictos políticos; la única forma posible de oposición es la "antagónica". En verdad, si aceptáramos concebir el ámbito de la política según su enfoque, concluiríamos en el siguiente cuadro: por un lado, una multiplicidad de luchas "subpolíticas" sobre una variedad de "cuestiones de la vida" que pueden ser tratadas mediante el diálogo; por otro lado, o bien los "tradicionalistas" pasados de moda o, algo más preocupante, los "fundamentalistas" llevando a cabo una lucha retrógrada contra las fuerzas del progreso.

Beck y Giddens están convencidos, por supuesto, de que las "fuerzas del progreso" prevalecerán y que se establecerá un orden cosmopolita, pero ¿cómo lo lograremos y qué ocurrirá mientras tanto? ¿Cómo trataremos, por ejemplo, las profundas desigualdades que existen hoy en el mundo? Es digno de destacar que ni Beck ni Giddens tienen mucho que decir acerca de las relaciones de poder y la manera en que ellas estructuran nuestras sociedades. Ellos resal-

tan la fluidez social, e ignoran completamente el modo en que la modernidad reflexiva ha asistido al surgimiento de una nueva clase, cuyo poder debe ser desafiado si es que las instituciones básicas de la sociedad "postradicional" van a ser democratizadas. Asimismo, está claro que el movimiento contra la burocratización –que Giddens percibe como un ámbito importante de lo que denomina "política generativa"– no tendrá lugar sin una lucha contra los directores empresariales, cuyo poder deberá limitarse. En lo que se refiere a las cuestiones ecológicas, sobre las cuales ponen gran énfasis, resulta sorprendente que ninguno de los dos parezca darse cuenta de que muchos de los problemas relativos al medioambiente están profundamente relacionados con las políticas neoliberales, que priorizan la ganancia y los mecanismos de mercado. En todas las áreas decisivas en las que están en juego las estructuras de poder, su enfoque político no conflictual es incapaz de plantear las preguntas adecuadas. La política, como señala Perry Anderson comentando a Giddens, no es un intercambio de opiniones, sino una lucha por el poder, y advierte que "el peligro de concebir la vida democrática como un diálogo es que podemos olvidar que su realidad principal sigue siendo la disputa".[17] Si no comprendemos la estructura del actual orden hegemónico y el tipo de relaciones de poder a través de las cuales se constituye, nunca podrá lograrse una democratización real. Sea lo que sea aquello que afirmen sus proponentes, el enfoque "dialógico" está lejos de ser radical, porque ninguna política radical puede existir sin desafiar las relaciones de poder establecidas, y esto requiere la definición de un adversario, que es precisamente lo que esta perspectiva evita.

Democracia dialógica versus democracia agonista

Quiero estar segura de que mi crítica a Beck y Giddens se haya en-

[17] Perry Anderson, "Power, Politics and the Enlightenment", en David Miliband (ed.), *Reinventing the Left*, Cambridge, Polity Press, 1994, p. 43.

tendido. De ninguna manera estoy argumentando aquí en favor de la concepción tradicional de la política revolucionaria. Estoy de acuerdo en que la política democrática no puede adoptar la forma de una confrontación amigo/enemigo sin conducir a la destrucción de la asociación política. Y ya he dejado en claro mi lealtad a los principios de la democracia pluralista. Pero eso no significa que todo tipo de confrontación adversarial quede excluida, ni que estemos destinados a apoyar un enfoque dialógico consensual. Como expuse en el capítulo 2, la cuestión fundamental para la política democrática es pensar cómo se le puede dar a la dimensión antagónica –que es constitutiva de lo político– una forma de expresión que no destruya la asociación política. Sugerí antes que esto requería distinguir entre las categorías de "antagonismo" (relaciones entre enemigos) y "agonismo" (relaciones entre adversarios) y concebir un tipo de "consenso conflictual" que provea un espacio simbólico común entre oponentes que son considerados como "enemigos legítimos". Al contrario del enfoque dialógico, el debate democrático es entendido como una confrontación real. Los adversarios luchan –incluso ferozmente– pero de acuerdo a un conjunto compartido de reglas, y sus posturas –a pesar de ser irreconciliables en última instancia– son aceptadas como perspectivas legítimas. La diferencia fundamental entre la perspectiva "dialógica" y la "agonista" es que el objetivo de esta última es una profunda transformación de las relaciones de poder existentes y el establecimiento de una nueva hegemonía. Es por esto que puede llamarse propiamente "radical". Sin duda no es una política revolucionaria de tipo jacobina, pero tampoco es una política liberal de lucha de intereses dentro de un terreno neutral, ni la formación discursiva de un consenso democrático.

Esta interpretación del "adversario" es precisamente lo que el enfoque de Beck y Giddens no logra percibir, y debido a esto permanecen íntegramente dentro de los parámetros tradicionales de la política liberal. Por lo tanto, su "democratización de la democracia" no debería confundirse con la "democracia radical" que Er-

nesto Laclau y yo defendimos en 1985 en *Hegemonía y estrategia socialista*.[18] Vale la pena explicar detenidamente las diferencias entre las dos perspectivas, particularmente porque, a primera vista, puede parecer que existen muchas similitudes. Por ejemplo, nuestro libro también constituye una crítica al modelo de política jacobino, y reconocemos que la política está actualmente teniendo lugar en una multiplicidad de campos antes considerados no políticos. Una de las tesis centrales de *Hegemonía y estrategia socialista* es la necesidad de tomar en cuenta todas las luchas democráticas que han surgido en una variedad de relaciones sociales y que, afirmamos, no podrían ser aprehendidas mediante la categoría de "clase". Esas luchas, generalmente denominadas "nuevos movimientos sociales", constituyen el campo de lo que Beck denomina la "subpolítica" y Giddens "cuestiones políticas de la vida". Por lo tanto, existe un acuerdo sobre la importancia de ampliar el ámbito de la política. Pero nuestras perspectivas disienten en lo que respecta al modo en que las luchas políticas deberían ser concebidas. Para nosotros, la radicalización de la democracia requiere la transformación de las estructuras de poder existentes y la construcción de una nueva hegemonía. Desde nuestro punto de vista, la construcción de una nueva hegemonía implica la creación de una "cadena de equivalencias" entre la diversidad de luchas democráticas, viejas y nuevas, con el fin de formar una "voluntad colectiva", un "nosotros" de las fuerzas democráticas radicales. Esto puede realizarse sólo por la determinación de un "ellos", el adversario que debe ser derrotado para hacer posible la nueva hegemonía. Aunque manteniendo distancia respecto de la tradición leninista de una ruptura revolucionaria total, y destacando que nuestra interpretación de la democracia radical es compatible con el mantenimiento de las instituciones de la denominada "democracia formal", sin embargo también nos sepa-

[18] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985 [trad. esp.: *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004].

ramos del enfoque liberal de la neutralidad del Estado. A pesar de sus deficiencias, consideramos que la tradición marxista ha realizado una importante contribución a nuestra comprensión de la dinámica del sistema capitalista y sus consecuencias sobre el conjunto de las relaciones sociales. Es por esto que, a diferencia de Beck y Giddens, reconocemos el rol decisivo que juega el poder económico en la estructuración de un orden hegemónico.

Si el enfoque de la "democracia reflexiva" puede concebir la democratización de la democracia como una ampliación no problemática del marco dialógico a todas las áreas de la sociedad, es porque no percibe la dimensión hegemónica de la política. El rechazo de Beck y Giddens al modelo adversarial como una forma obsoleta de estructurar el campo político es una consecuencia de su incapacidad para reconocer la constitución hegemónica de la realidad social. A pesar de hacer algunos gestos hacia la afirmación de la naturaleza discursiva de lo social, pasan por alto un aspecto central de este proceso: el rol de las relaciones de poder en la construcción de todas las formas de objetividad. Si sumamos a esto su convicción de que las identidades han desaparecido como consecuencia del proceso de individualización, no resulta sorprendente que sean incapaces de comprender la dinámica de la política.

La retórica de la modernización

Los teóricos de la modernización reflexiva presentan la política que defienden sobre las bases de su análisis sociológico. Afirman que están simplemente señalando las consecuencias en el campo de la política de las transformaciones que han ocurrido en nuestras sociedades: la pérdida de relevancia de las identidades colectivas y la obsolescencia del modelo adversarial. Esto otorga a su visión pospolítica la apariencia de cientificidad e irrefutabilidad, haciendo que todos aquellos que discrepan con ellos parezcan prisioneros de un

marco anticuado.

La palabra clave para esta estrategia es, por supuesto, la "modernización", cuyo efecto es discriminar entre las personas que están en sintonía con las nuevas condiciones del mundo moderno, postradicional, y aquellas que aún se aferran desesperadamente al pasado. Utilizar de tal manera la noción de "modernización" constituye sin duda un gesto retórico poderoso, que les permite trazar una frontera entre "los modernos" y "los tradicionalistas o fundamentalistas", al mismo tiempo que niegan el carácter político de su acto. A pesar de sus tesis sobre la desaparición de la distinción nosotros/ellos y su centralidad en la política, no resulta sorprendente que ni Beck ni Giddens puedan evitar establecer una frontera entre nosotros y ellos. Esto era previsible, ya que tal frontera –como hemos visto– es constitutiva de la política. Pero al presentarla de un modo supuestamente neutral, como evidencia sociológica, niegan su naturaleza política.

Tal negación constituye el gesto pospolítico típico, y merece un análisis detallado que nos brindará clarificaciones importantes. Como acabamos de ver, a pesar de anunciar el fin del modelo adversarial, Beck y Giddens no pueden evitar definir un adversario o enemigo, que es el "fundamentalista" que se opone al proceso de modernización reflexiva. Por lo tanto, el "nosotros" de la "gente moderna" –es decir, de aquellos que forman parte del movimiento de la modernización reflexiva– se construye por la determinación de un "ellos", los tradicionalistas o fundamentalistas que se oponen a este movimiento. Ellos no pueden participar del proceso dialógico, cuyas fronteras están constituidas de hecho por su misma exclusión. ¿Qué es esto sino una discriminación típica amigo/enemigo, pero que, como he indicado, no es reconocida como tal porque se la presenta como un hecho sociológico y no como un gesto político, partisano?

¿Qué conclusión deberíamos sacar de esto? Que, al contrario de sus afirmaciones, lo político en su dimensión antagónica no ha desaparecido, sino que en este caso se manifiesta a sí mismo bajo una

apariencia diferente, como un mecanismo de exclusión justificado mediante fundamentos seudocientíficos. Lo que es realmente problemático desde un punto de vista político es que tal modo de trazar la frontera política no conduce a un debate democrático vibrante. Cuando una exclusión se justifica de esta manera, no está expuesta a la refutación política y está protegida de la discusión democrática. Las demandas que se presentan como provenientes de los tradicionalistas o fundamentalistas pueden por lo tanto ser ignoradas sin remordimientos por los demócratas "dialógicos".

En el próximo capítulo, al analizar las consecuencias políticas de la negación de la naturaleza constitutiva del antagonismo, tendré oportunidad de dar otros ejemplos del engaño pospolítico, que consiste en trazar una frontera política al mismo tiempo que su carácter político es negado. Pero antes de llegar a este punto, quiero examinar el intento de vincular la tesis de la "modernidad reflexiva" a la estrategia política concreta del denominado "centro radical".

Giddens y la Tercera Vía

El jugador principal en este campo es Giddens, a quien se le atribuye el propósito de establecer los fundamentos intelectuales de la postura de centroizquierda denominada "la tercera vía". En dos libros, *The Third Way* y *The Third Way and its Critics*, publicados en 1998 y 2000 respectivamente, intentó esbozar las consecuencias de su teoría sociológica para la política práctica, e hizo una serie de propuestas para la "redefinición de la socialdemocracia después de la muerte del socialismo". Su análisis nos va a proporcionar un punto de vista privilegiado para examinar el impacto del enfoque pospolítico en la práctica política.

La socialdemocracia, afirma Giddens, debe aceptar el fin del sistema mundial bipolar y la extinción del modelo comunista. Según su visión, la identidad de los socialdemócratas ha entrado en crisis a partir del colapso del comunismo, porque si bien ellos mismos se

habían definido en oposición al comunismo, compartían algunas de sus perspectivas. Por lo tanto, ha llegado el momento de hacer un replanteo radical. Esto, afirma, requiere afrontar cinco dilemas: 1) las implicancias de la globalización; 2) las consecuencias de la expansión del individualismo; 3) la pérdida de sentido de la división izquierda/derecha; 4) el hecho de que la política está teniendo lugar fuera de los mecanismos ortodoxos de la democracia; 5) la necesidad de tomar en cuenta los problemas ecológicos.[19]

El trasfondo de esta tesis es que, bajo las presentes condiciones de globalización, la forma keynesiana de administración económica –que constituía un principio básico de la socialdemocracia– se ha debilitado drásticamente. Además, con el rechazo del socialismo como teoría de administración económica, una de las principales líneas divisorias entre izquierda y derecha ha desaparecido. Los socialdemócratas deben reconocer que no existe una alternativa al capitalismo. Recurriendo a su teoría de la modernización reflexiva, Giddens critica a la socialdemocracia clásica por la centralidad que le atribuye al Estado en la vida económica y social, y por su desconfianza hacia la sociedad civil. Por eso está tan mal preparada para comprender la naturaleza del nuevo individualismo, al cual acusa de destruir los valores comunes y los intereses públicos. Al ver con recelo la expansión del proceso de individualización, los socialdemócratas no perciben el potencial que implican esos procesos para una mayor democratización. Ellos se aferran a las instituciones tradicionales del Estado de bienestar, sin darse cuenta de que el concepto de provisión colectiva debe ser replanteado y de que, en tanto vivimos de una manera más abierta y reflexiva, debe encontrarse un nuevo equilibrio entre la responsabilidad individual y la colectiva.

Según Giddens: "El objetivo global de la política de la tercera vía debería ser ayudar a los ciudadanos a abrirse camino a través de las principales revoluciones de nuestro tiempo: *la globalización, las trans-*

[19] Anthony Giddens, *The Third Way, op. cit.*, p. 27.
[20] *Ibid.*, p. 64.

formaciones en la vida personal y nuestra *relación con la naturaleza*".[20] Manifiesta una actitud positiva hacia la globalización, pero concebida como fenómeno amplio, no meramente como mercado global. Al apoyar el libre comercio, recomienda limitar sus consecuencias destructivas mediante un interés por la justicia social. Finalmente, declara que el colectivismo debe ser abandonado, y que la expansión del individualismo debe ser acompañada por una ampliación de las obligaciones individuales. Lo que está en juego es el establecimiento de una nueva relación entre el individuo y la comunidad, cuyo lema podría ser "ningún derecho sin responsabilidades". Otro lema de la política de la tercera vía es "ninguna autoridad sin democracia". En una sociedad postradicional, afirma, la democracia es la única ruta hacia la justificación de la autoridad, y pone gran énfasis en la creación de una confianza activa como forma de mantener la cohesión social y sostener la solidaridad social en contextos de modernización reflexiva.

Para permitir la ampliación de la democracia –sostiene Giddens– es necesario reformar el Estado y el gobierno, de modo que actúen en asociación con la sociedad civil. Entre las reformas que defiende se incluyen la descentralización, la expansión del rol de la esfera pública, el fomento de la eficiencia administrativa, nuevos experimentos con la democracia más allá de los procesos electorales ortodoxos, y una intervención creciente en el campo de la gestión de riesgos. La política de la tercera vía busca de esta manera la creación de un nuevo Estado democrático, que actuará en cooperación estrecha con la sociedad civil en el contexto de una nueva economía mixta, que Giddens describe de la siguiente manera:

> La nueva economía mixta busca en cambio una sinergia entre el sector público y privado, utilizando el dinamismo del mercado pero con el interés público en mente. Implica un equilibrio entre la regulación y la desregulación, tanto a nivel transnacional como nacional y local; y un equi-

[21] Anthony Giddens, *The Third Way, op. cit.*, p. 100.

librio entre lo económico y lo no económico en la vida de la sociedad.[21] El Estado de bienestar no será abandonado, pero la relación entre riesgo y seguridad debería modificarse a fin de crear una sociedad de "tomadores de riesgo responsables". Asimismo, el significado de la redistribución debería orientarse hacia la "redistribución de posibilidades".

Resulta particularmente relevante para mi argumentación la afirmación de Giddens de que la política de la tercera vía es una "política de nación única", porque resalta la naturaleza no conflictual de su proyecto político. Esto, por supuesto, concuerda con los principios centrales de su teoría sociológica que, como hemos visto, elimina la dimensión de antagonismo de lo político. En las sociedades postradicionales el desacuerdo existe, pero puede superarse mediante el diálogo y la educación; no constituye la expresión de conflictos fundamentales, y la sociedad ya no está marcada por la división de clases. De hecho, es el concepto mismo de clase lo que su "política de vida" intenta abolir y reemplazar por cuestiones de "estilo de vida".

También vale la pena subrayar que Giddens designa este nuevo Estado democrático como "el Estado sin enemigos", y gran parte de su argumentación se basa en la idea de que, con el fin de la era bipolar, los Estados ya no se enfrentan a enemigos, sino a peligros; de ahí la necesidad de buscar otras fuentes de legitimidad diferentes de las proporcionadas por la amenaza de la guerra. Esas consideraciones fueron publicadas, por supuesto, antes de los eventos del 11 de septiembre de 2001, y hoy, con el desencadenamiento de la "guerra contra el terrorismo", parecen completamente obsoletas. Sin embargo, pienso que tal vez Giddens quiera mantener su postura, explicando esos eventos como contratiempos temporarios provocados por la reacción de los fundamentalistas a los progresos de la modernización reflexiva.

¿Cómo deberíamos evaluar las propuestas políticas de Giddens? Él afirma que su objetivo es contribuir a la renovación de la socialdemocracia, pero resulta claro que esta supuesta renovación consiste básicamente en hacer que el proyecto socialdemócrata se resigne

a aceptar la actual etapa del capitalismo. Esto constituye un movimiento drástico, ya que el objetivo de la socialdemocracia siempre ha sido enfrentar los problemas sistémicos de desigualdad e inestabilidad generados por el capitalismo. Sin embargo, al haber decretado que no existe alternativa, Giddens se siente autorizado a renunciar a esta dimensión supuestamente obsoleta. Simplemente pasa por alto las conexiones sistémicas que existen entre las fuerzas globales del mercado y la variedad de problemas –desde la exclusión hasta los riesgos ambientales– que su política pretende afrontar. Es sólo bajo esta condición que puede concebir una "política dialógica" que trascienda el modelo adversarial y sea capaz de producir soluciones que beneficien a todos los sectores de la sociedad. Tal perspectiva pospolítica, consensual, se caracteriza por evitar los conflictos fundamentales y por una evasión de todo análisis crítico del capitalismo moderno. Es por esto que es incapaz de desafiar la hegemonía del neoliberalismo.

La "renovación" de la socialdemocracia por el Nuevo Laborismo*

Encontramos una confirmación de esta correspondencia entre la hegemonía neoliberal y la "tercera vía" al examinar cómo las propuestas de Giddens para una socialdemocracia renovada han inspirado la política del nuevo laborismo. No pretendo hacer un análisis detallado de las diversas políticas del gobierno de Blair: bastará con indicar su orientación principal. La pregunta es: ¿cuán radical es la política de este denominado "centro radical" y qué tipo de consenso ha intentado implementar? Y la respuesta es realmente deprimente. Como ha señalado Stuart Hall,[22] en lugar de desafiar la

* "Nuevo Laborismo" (*New Labour*) es el nombre dado por Tony Blair a su renovación del Partido Laborista británico [N. de la T.].

[22] Stuart Hall, "New Labour's Double-Shuffle", en *Soundings*, núm. 24, otoño de 2003.

hegemonía neoliberal implementada por dieciocho años de gobierno thatcherista, el nuevo laborismo la ha retomado donde la dejó el thatcherismo. Blair optó por adaptarse al campo neoliberal, aunque de una manera diferente. Su proyecto ha consistido en que la socialdemocracia sea absorbida por el neoliberalismo. La estrategia de largo plazo del nuevo laborismo, dice Hall, es "la transformación de la socialdemocracia en una variedad particular del neoliberalismo de libre mercado". Algunos de los objetivos de la socialdemocracia –por ejemplo, aspirar a cierto nivel de redistribución y al mejoramiento de los servicios públicos– están presentes, pero subordinados a la agenda neoliberal de establecimiento de una economía empresarial libre de las regulaciones que los gobiernos socialdemócratas previos habían instalado para controlar al capitalismo. El Estado de bienestar ha sido "modernizado" por la introducción de mercados internos y la difusión de técnicas gerenciales que fomentan los "valores empresariales" claves de la eficiencia, la elección y la selectividad. Es cierto que el Estado no es considerado como el enemigo, como ocurre en el caso del neoliberalismo, pero su rol se ha transformado completamente. Ya no consiste en "apoyar a los menos afortunados o poderosos en una sociedad que produce 'naturalmente' enormes desigualdades de riqueza, poder y oportunidades, sino en ayudar a los individuos a satisfacer por sí mismos sus necesidades sociales –salud, educación, medioambiente, transporte, vivienda, familia, seguro de desempleo, pensiones de vejez, etcétera–".[23] De esta manera el nuevo laborismo interpreta el "gobierno activo".

John Gray –quien también destaca la importancia de la ideología neoliberal y el culto al mercado en la formación intelectual del nuevo laborismo– afirma que, en el ámbito de las privatizaciones, Blair fue incluso más lejos de lo que Thatcher hubiera imaginado. Da como ejemplos la introducción de las fuerzas del mercado en el sistema judicial y en los servicios penitenciarios, y señala: "Aquí el mercado estaba siendo introducido en el núcleo mismo del Estado

[23] *Ibid.*, p. 18.

–algo que en la época de Thatcher sólo apoyaban los *think tanks* de la derecha–".[24] Otras políticas en las que advierte que Blair va más lejos que Thatcher incluyen la desregulación de los servicios postales y la introducción de las fuerzas de mercado en el Servicio Nacional de Salud.

Una clara señal de la renuncia del nuevo laborismo a su identidad izquierdista es que ha abandonado su lucha por la igualdad. El eslogan del partido se orienta ahora hacia el hecho de proporcionar "elección". Las clases han desaparecido, y actualmente los términos claves son "inclusión", y "exclusión". La sociedad es percibida como compuesta básicamente por clases medias; las únicas excepciones son una pequeña elite de los muy ricos, por un lado, y aquellos que están "excluidos", por el otro. Esta visión de la estructura social proporciona la base para el "consenso en el centro" que defiende el nuevo laborismo. Esto, por supuesto, coincide con el principio según el cual las sociedades "postradicionales" ya no se estructuran sobre la base de relaciones desiguales de poder. Al redefinir las desigualdades estructurales producidas sistemáticamente por el mercado en términos de "exclusión", se podría prescindir del análisis estructural de sus causas, evitando así la pregunta respecto de cuáles son los cambios necesarios en las relaciones de producción para afrontarlas. Ésta es la única manera en que una socialdemocracia "modernizada" puede eludir la identidad tradicional de la izquierda y situarse a sí misma "más allá de la izquierda y la derecha".

Una de las formas que propone Giddens para trascender la vieja división izquierda/derecha consiste en establecer asociaciones entre el Estado y la sociedad civil, y esta idea ha sido adoptada con entusiasmo por el nuevo laborismo mediante las asociaciones público-privadas (APP) –con resultados desastrosos para los servicios públicos–. No hay necesidad aquí de repetir la desastrosa historia de los ferrocarriles. El fracaso del intento por conceder a empresas priva-

[24] John Gray, "Blair's Project in Retrospect", en *International Affairs*, vol. LXXX, núm. 1, enero de 2004, p. 43.

das la gestión de una parte tan vital del sistema de transporte fue tan evidente, que el Estado los tuvo que readquirir. Sin embargo, esto no parece haber disminuido el fervor del nuevo laborismo por las APP, a las que aún trata de imponer en otras áreas. La estrategia de las APP es, por supuesto, paradigmática de la tercera vía: ni el Estado (izquierda) ni el sector privado (derecha), sino su asociación supuestamente armoniosa, con el Estado proporcionando el dinero para las inversiones y los empresarios recolectando las ganancias, ¡y obviamente los ciudadanos (consumidores en el nuevo lenguaje) sufriendo en consecuencia!

Es así cómo una supuesta renovación de la socialdemocracia ha producido una "variante socialdemócrata del neoliberalismo" (Hall). El caso del nuevo laborismo muestra claramente que la negativa a reconocer que una sociedad se constituye siempre hegemónicamente, a través de una determinada estructura de relaciones de poder, conduce a aceptar la hegemonía existente y a quedar atrapado dentro de su configuración de fuerzas. Éste es el resultado necesario de un "consenso en el centro" que pretende que el modelo adversarial ha sido superado. En lugar de ser el ámbito en el cual tiene lugar un debate agonista entre políticas de izquierda y de derecha, la política se limita a una manipulación. Por cuanto no hay ninguna diferencia fundamental entre ellos, los partidos van a intentar vender sus productos mediante un hábil *marketing*, con la ayuda de las agencias de publicidad. Las consecuencias han sido un creciente desafecto con respecto a la política y una drástica caída en la participación electoral. ¿Cuánto tiempo va a pasar antes de que los ciudadanos pierdan por completo su confianza en el proceso democrático?

IV. LOS ACTUALES DESAFÍOS A LA VISIÓN POSPOLÍTICA

Si creyéramos en la imagen optimista expuesta por los teóricos de la "modernización reflexiva" y los políticos de la "tercera vía", a pesar de cierta resistencia al progreso, la tendencia básica en la actualidad sería hacia un mundo unificado y pacificado. Sin embargo, esto está lejos de la realidad, y la visión pospolítica ha sido criticada de manera creciente desde distintas perspectivas. Sin duda, en las décadas recientes las fronteras entre la izquierda y la derecha se han vuelto cada vez más difusas. Pero en lugar de crear las condiciones de una democracia más madura, lo que hemos experimentado en muchas sociedades occidentales es una pérdida de legitimidad de las instituciones democráticas. Además, en lo que a política internacional se refiere, el fin del orden mundial bipolar no ha conducido a un sistema más armonioso, sino a la explosión de una diversidad de nuevos antagonismos. Incluso antes de los hechos dramáticos del 11 de septiembre de 2001 y la "guerra contra el terrorismo" que desencadenaron, ya resultaba claro que los antagonismos, lejos de haber desaparecido, se manifestaban en nuevas formas, tanto en el contexto nacional como en el internacional.

La superficialidad del enfoque pospolítico, por ejemplo, ya había sido revelada por el surgimiento de partidos populistas de derecha en varios países europeos, cuyo triunfo desconcertó a los teóricos liberales y a sus comentaristas afines. ¿Cómo podían explicar que, al contrario de sus afirmaciones respecto de la desaparición de las identidades colectivas, tanta gente en las sociedades avanzadas pudiera ser atraída por partidos que apelaban a formas supuestamente "arcaicas" de identificación, como "el pueblo"? Habiendo celebrado el surgi-

miento de un nuevo tipo de votante individualista no partisano, alejado de las afiliaciones tradicionales, racionalmente "exigente" en su elección entre diferentes partidos políticos, ¿cómo podían explicar los teóricos dialógicos esta erupción repentina de pasiones populistas?

Una primera respuesta fue atribuir este fenómeno a un contexto en el cual los atavismos del pasado aún no se habían superado. De esta forma se interpretó el triunfo del Partido de la Libertad en Austria. La explicación aceptada fue que la atracción de Jörg Haider se debió al hecho de que Austria era un país que aún no había podido aceptar su pasado nazi. Pero no había motivo de preocupación, éste era un caso especial, y tal fenómeno no se reproduciría en otros países.

Sin embargo, la insuficiencia de esta explicación superficial basada en los "resabios del pasado" se reveló rápidamente a partir del surgimiento de partidos similares en muchos otros países con una historia muy diferente a la de Austria. Obviamente es imposible atribuir el creciente triunfo de los partidos populistas de derecha en Bélgica, Dinamarca, Suiza, los Países Bajos, Noruega, Italia y Francia (para citar sólo los más importantes) a la ausencia de una relación crítica de cada país con su pasado. Los teóricos liberales buscaron entonces otras explicaciones que se adaptaran a su enfoque racionalista, insistiendo por ejemplo en el rol de los votantes incultos, de clase baja, susceptibles de ser atraídos por demagogos. Tarea que fue en vano, porque los análisis sociológicos indican claramente que los votantes de los partidos populistas pueden encontrarse en todos los sectores del electorado.

¿Debemos concluir, entonces, que no existe ninguna explicación común para este nuevo tipo de populismo de derecha? No creo que así sea, y estoy convencida de que, desde luego, no es una coincidencia el hecho de que durante los últimos años hayamos asistido a un auge inesperado de partidos cuyo triunfo se basa en su retórica populista. Pero en lugar de buscar las causas en los signos de "subdesarrollo", ya sea en la historia del país o en el estatus social del electorado, debemos dirigir nuestra atención hacia las deficiencias de los principales partidos políticos.

El populismo de derecha

Cuando examinamos el estado de la política democrática en todos los países en los que el populismo de derecha ha hecho incursiones serias, encontramos una similitud llamativa. Su expansión siempre ha tenido lugar en circunstancias en las cuales las diferencias entre los partidos políticos tradicionales se han vuelto mucho menos significativas que en el pasado. En algunos casos, como en Austria, esto se debió a un largo período de gobierno de coalición; en otros, como en Francia, al desplazamiento hacia el centro de partidos antes situados claramente a la izquierda del espectro político. Pero en cada caso se había establecido un consenso en el centro, que no permitía a los votantes hacer una elección real entre políticas significativamente diferentes. En los países en los cuales el sistema electoral no discriminaba contra terceros partidos, las demagogias de derecha lograron así articular el deseo de una alternativa al consenso asfixiante.

El caso de Austria es particularmente interesante porque proporciona una de las primeras corroboraciones de mi argumento.[1] El consenso en el centro se estableció allí poco después del fin de la Segunda Guerra Mundial, mediante la creación de una "gran coalición" entre el conservador Partido del Pueblo (ÖVP) y el Partido Socialista (SPÖ). Concibieron una forma de cooperación gracias a la cual lograron controlar la vida del país en una variedad de ámbitos: el político, el económico, el social y el cultural. El "sistema Proporz" les permitió repartir entre sus respectivas elites los puestos más importantes en los bancos, los hospitales, las escuelas y las empresas nacionalizadas. Esto creó el terreno ideal para un demagogo dotado como Jörg Haider, quien al tomar el control del Partido de la Libertad de Austria (FPÖ) –un partido que estaba casi en extinción–

[1] Para un análisis detallado del caso de Austria, véase Chantal Mouffe, "The End of Politics and the Challenge of Right-Wing Populism", en Francisco Panizza (ed.), *Populism and the Shadow of Democracy*, Londres, Verso, 2005.

logró transformarlo en un partido de protesta contra la "gran coalición". Al movilizar activamente los temas de la soberanía popular consiguió rápidamente articular las crecientes resistencias al modo en que el país era gobernado por la coalición de elites.

La estrategia discursiva de Haider consistió en la construcción de una frontera entre un "nosotros" integrado por todos los buenos austríacos, trabajadores y defensores de los valores nacionales, y un "ellos" compuesto por los partidos en el poder, los sindicatos, los burócratas, los extranjeros, los intelectuales de izquierda y los artistas, que eran presentados todos como obstáculos a un verdadero debate democrático. Gracias a esta estrategia populista el FPÖ experimentó un dramático aumento en el apoyo electoral, y su participación en los votos se incrementó a un ritmo constante hasta las elecciones de noviembre de 1999, en las que se convirtió en el segundo partido del país, superando ligeramente a los conservadores con el 27 por ciento.

A partir de entonces, por supuesto, su participación en el gobierno ha debilitado seriamente la posición del partido, que ha estado perdiendo apoyo a ritmo constante en todas las elecciones, tanto locales como nacionales –hasta el punto de que en las elecciones europeas llevadas a cabo en junio de 2004 su resultado se redujo al 6,7%–. Sería muy esclarecedor analizar las razones de tal disminución. Se podría interpretar, por ejemplo, como un buen argumento contra la estrategia de *Ausgrenzung* (exclusión) que había dominado la política austríaca hasta entonces, y según la cual el objetivo de los dos partidos principales había sido excluir al FPÖ de la participación en el gobierno. Sin embargo, ésta no es mi intención aquí. Lo que quiero destacar es que, al contrario del enfoque más difundido, ciertamente no es la apelación a una supuesta nostalgia nazi lo que explica el dramático ascenso del FPÖ, sino la habilidad de Haider para construir un poderoso polo de identificación colectiva en torno a la oposición entre "el pueblo" y "las elites del consenso". En efecto, es precisamente este polo "antisistema" lo que el partido fue incapaz de sostener una vez que se transformó en parte de la coalición gobernante.

La construcción de un bloque antisistema similar explica el triunfo del *Vlaams Blok* (VB) en Bélgica. La fortaleza del partido se localiza en Antwerp, donde una coalición entre socialistas y demócratas cristianos ha monopolizado el poder político durante varias décadas. Esto ha permitido al VB presentarse como la única alternativa real frente a aquellos a los que se opone en tanto "elites corruptas".[2] En este caso, el "cordón sanitario" establecido por los partidos principales para evitar que el VB (recientemente renombrado como Vlaams Belang) llegue al poder todavía está vigente, pero el partido ha ido obteniendo éxito tras éxito, al punto de convertirse en el segundo partido más importante de Flandes en las elecciones europeas de 2004, con el 24,1 por ciento.

En lo que a Francia se refiere, resulta significativo que el ascenso del Frente Nacional haya comenzado en 1980, cuando –después de la victoria de Mitterand– el Partido Socialista comenzó a desplazarse hacia el centro, abandonando toda pretensión de ofrecer una alternativa al orden hegemónico existente. Esto permitió a Jean-Marie Le Pen reivindicarse como el único que desafiaba el consenso dominante. Las soluciones que propone son, por supuesto, inaceptables, pero no se puede negar el carácter político de su discurso. En las elecciones presidenciales de 2002, destacables por el hecho de que los dos candidatos principales, Jacques Chirac y Lionel Jospin, defendían políticas muy similares, no debería sorprender que Le Pen obtuviera un alto porcentaje de votos, eliminando así a Jospin de la segunda vuelta. Desde entonces, a pesar de un sistema electoral que no facilita que el porcentaje total de votos se traduzca en un mandato efectivo, el partido ha logrado mantenerse en un nivel del 13% aproximadamente.

[2] Una buena interpretación del triunfo de Vlaams Block es ofrecida por Patrick de Vos en "The Sacralization of Consensus and the Rise of Authoritarian Populism: the Case of the Vlaams Blok", en *Studies in Social and Political Thought*, núm. 7, septiembre de 2002.

Los peligros del modelo del consenso

Esta mirada somera sobre algunos de los triunfos populistas recientes debería ser suficiente para explicar una de las tesis centrales de este capítulo, en el que mostraré las consecuencias negativas que derivan de la ausencia de canales agonistas para la expresión de los conflictos, tanto en política internacional como nacional. Con respecto a la política nacional, considero que la fuerte convocatoria de los partidos "antisistema" se debe a la incapacidad de los partidos democráticos establecidos de proponer alternativas significativas, y sólo puede entenderse dentro del contexto del modo consensual de la política predominante en la actualidad.

El creciente triunfo de los partidos populistas nos brinda un excelente ejemplo de varias de las tesis que expuse en capítulos anteriores. Comenzaré por volver a lo que señalé respecto del proclamado fin del modelo adversarial de la política, generalmente celebrado como un progreso para la democracia. Afirmé que, como consecuencia del desdibujamiento de las fronteras entre la izquierda y la derecha y de la ausencia de un debate agonista entre partidos democráticos, es decir, de una confrontación entre proyectos políticos distintos, los votantes no tenían la posibilidad de identificarse con una gama diferenciada de identidades políticas democráticas. Esto creó un vacío que era probable que fuera llenado por otras formas de identificación que podrían volverse problemáticas para el funcionamiento del sistema democrático. Sostuve que, a pesar de la anunciada desaparición de las identidades colectivas y la victoria del individualismo, la dimensión colectiva no podía ser eliminada de la política. Si no eran ofrecidas por los partidos tradicionales, las identidades colectivas probablemente serían proporcionadas en otras formas. Es claramente lo que está ocurriendo con el discurso de derecha, que reemplaza la debilitada oposición izquierda/derecha por un nuevo tipo de nosotros/ellos construido en torno a una oposición entre "el pueblo" y "el *establishment*". Al contrario de aquellos que creen que la política puede ser reducida a motivaciones indivi-

duales, los nuevos populistas son totalmente conscientes de que la política siempre consiste en la creación de un "nosotros" versus un "ellos", y que requiere la creación de identidades colectivas. De ahí la poderosa convocatoria de su discurso, que ofrece formas colectivas de identificación alrededor de "el pueblo".

Si relacionamos esto con el argumento relativo a la importancia de la dimensión afectiva en la política y a la necesidad de movilizar las pasiones a través de canales democráticos, podemos comprender por qué el modelo racionalista de política democrática, con su énfasis en el diálogo y la deliberación racional, es particularmente vulnerable cuando es confrontado con una política populista que ofrece identificaciones colectivas con un alto contenido afectivo, como "el pueblo". En un contexto en el cual el discurso dominante proclama que no existe ninguna alternativa a la actual forma neoliberal de globalización y que deberíamos aceptar sus mandatos, no resulta sorprendente que una creciente cantidad de personas estén escuchando a aquellos que proclaman que sí existen alternativas, y que ellos van a devolver a la gente el poder de decisión. Cuando la política democrática ha perdido su capacidad de movilizar a la gente en torno a proyectos políticos distintos, y cuando se limita a asegurar las condiciones necesarias para el funcionamiento sin problemas del mercado, están dadas las condiciones para el surgimiento de demagogos políticos que articulen la frustración popular.

Durante algún tiempo, el caso de Gran Bretaña parecía brindarnos un ejemplo contrario a tal evolución; sin embargo, el reciente triunfo del Partido de la Independencia en las elecciones europeas de 2004 sugiere que las cosas pueden estar cambiando. Por supuesto que es demasiado pronto para predecir el destino de tal partido, y el sistema electoral británico ciertamente no facilita el surgimiento de terceros partidos. Pero el drástico aumento en su proporción de votos debe ser considerado seriamente. No puede negarse que actualmente en Gran Bretaña están dadas todas las condiciones para que un partido populista de derecha explote la frustración popular. Desde el desplazamiento a la derecha del nuevo laborismo

bajo el liderazgo de Tony Blair, muchos de los votantes tradicionales del laborismo ya no se sienten representados por el partido. Las demandas de una creciente proporción de los sectores populares han quedado afuera de la agenda política, y podrían ser fácilmente articuladas por un demagogo hábil mediante un discurso populista. Esto es lo que ya ha ocurrido en muchos países europeos, y podríamos fácilmente experimentar un fenómeno similar en la política británica.

Es tiempo de tomar conciencia de que el éxito de los partidos populistas de derecha se debe en gran medida al hecho de que articulan, aunque de un modo muy problemático, demandas democráticas reales que no son tomadas en cuenta por los partidos tradicionales. También brindan a la gente cierta forma de esperanza, según la creencia de que las cosas podrían ser diferentes. Por supuesto que se trata de una esperanza ilusoria, fundada en falsas premisas y en mecanismos de exclusión inaceptables, donde la xenofobia generalmente juega un rol central. Pero cuando son los únicos canales para la expresión de las pasiones políticas, su pretensión de representar una alternativa resulta muy seductora. Debido a esto sostengo que el triunfo de los partidos populistas de derecha es consecuencia de la falta de un debate democrático vibrante en nuestras posdemocracias. Nos demuestra que, lejos de beneficiar a la democracia, el desdibujamiento de la frontera izquierda/derecha la está socavando. Mediante el trazado de una nueva frontera política se está creando el terreno para el surgimiento de identidades colectivas cuya naturaleza es contraria al tratamiento democrático.

La respuesta de los partidos democráticos al ascenso del populismo de derecha ha contribuido claramente a exacerbar el problema. En lugar de analizar las causas políticas, sociales y económicas de este nuevo fenómeno, han desestimado rápidamente su novedad etiquetándola como "extrema derecha". Esto les permitió evadir la cuestión de su especificidad y sus causas, y evitar analizar si los "buenos demócratas" no tendrían alguna responsabilidad por el rechazo popular de las instituciones políticas establecidas. La explicación ya

estaba disponible: era la "plaga parda"* emergiendo nuevamente, y llamaba a todas las fuerzas democráticas a unirse para resistir la reaparición de esta fuerza dañina. De ahí que la condena moral y el establecimiento de un "cordón sanitario" han constituido frecuentemente la respuesta al surgimiento de movimientos populistas de derecha.

La política en el registro de la moralidad

Esta reacción moralista muestra otra importante deficiencia de la perspectiva pospolítica. La falta de un análisis político podía esperarse, por supuesto, por varios motivos. De acuerdo con la visión dominante, según la cual el modelo adversarial de la política había sido superado y las identidades políticas colectivas no tenían cabida en la "segunda modernidad", el surgimiento del populismo de derecha sólo podía interpretarse como el retorno de ciertas fuerzas arcaicas. Debido a esto la categoría de "extrema derecha" resultó muy útil. Además, como los principios de la perspectiva dominante no permitían presentar la confrontación con los partidos populistas de derecha como una manifestación del modelo adversarial de la política, esos partidos no podían ser concebidos en términos políticos, es decir, como adversarios con quienes combatir políticamente. Por lo tanto, fue muy conveniente trazar una frontera en el nivel moral entre "los buenos demócratas" y la "malvada extrema derecha".

Se puede observar que esto tuvo la ventaja adicional de crear el "exterior constitutivo" necesario para asegurar la identidad del "nosotros" de las fuerzas consensuales. Como ya he destacado, no existe consenso sin exclusión, ningún "nosotros" sin un "ellos", y ninguna política es posible sin el trazado de una frontera. Por lo tanto, era necesaria alguna forma de frontera para establecer la identidad de los "buenos demócratas". El truco consistió en designar como

* En referencia a los nazis [N. de la T.].

"ellos" a la "extrema derecha". En un típico engaño liberal, una discriminación política "nosotros"/"ellos" podría de esta manera ser instituida, negando al mismo tiempo su carácter político al presentarla como de naturaleza moral. Así, la identidad de los buenos demócratas podía obtenerse mediante la exclusión de la malvada extrema derecha, sin cuestionar la tesis según la cual el modelo adversarial de la política ha sido superado.

Otra ventaja adicional fue que las pasiones podían ser movilizadas contra lo que se designó como "extrema derecha", utilizando el repertorio tradicional del discurso antifascista. Las personas se sentían muy bien y muy virtuosas por su simple participación en la denuncia de las "fuerzas malignas". Desde ya que esa movilización de las pasiones no era reconocida como tal, sino percibida como la reacción racional de seres humanos morales intentando defender valores universales. De ese modo fue congruente con la perspectiva racionalista dominante.

Las repercusiones de las elecciones del año 2000 en Austria nos brindan un ejemplo elocuente de esta reacción moralista frente al surgimiento del populismo de derecha. Cuando se estableció la coalición gobernante entre los conservadores y los populistas, la protesta en Europa fue generalizada y los otros catorce gobiernos de la UE decidieron imponer "sanciones" al gobierno austríaco. En nombre de la defensa de los valores europeos y la lucha contra el racismo y la xenofobia –siempre más fácil de denunciar en otros que de combatir en la propia casa– los políticos de derecha e izquierda unieron sus fuerzas para aislar a la nueva coalición, incluso antes de que hubiera hecho nada que pudiera ser considerado como reprensible. Todos los buenos demócratas consideraron que era su deber condenar la llegada al poder de un partido presentado como "neonazi". Conducida por una prensa militante, muy feliz de haber encontrado un nuevo diablo contra quien luchar, se lanzó una increíble campaña de demonización, que muy pronto incluyó a todos los austríacos acusados de no haber sido adecuadamente "desnazificados". La condena al racismo y a la xenofobia en Austria se convirtió

en una forma útil de garantizar la unidad de los "buenos demócratas", quienes podían de esta manera proclamar su lealtad a los valores democráticos, evadiendo al mismo tiempo todo análisis crítico de sus propias políticas nacionales.

Deberíamos darnos cuenta de que un mecanismo particularmente perverso está en juego en esas reacciones moralistas. Este mecanismo consiste en asegurar la propia bondad mediante la condena del mal en los otros. El hecho de denunciar a los otros siempre ha sido una forma poderosa y fácil de obtener una idea elevada del propio valor moral. Constituye una forma de autoidealización examinada con agudeza por François Flahaut bajo el nombre de "puritanismo del buen sentimiento", al que describe de la siguiente manera: "discursear sobre hacer el bien, compadecerse de las víctimas, expresar indignación por la maldad de otros".[3] Según Flahaut, en nuestra era utilitaria y racionalista esta forma de autoidealización es lo que queda para que la gente escape de su propia mediocridad, arroje la maldad fuera suyo y redescubra alguna forma de heroísmo. Esto sin duda explica el creciente rol desempeñado por el discurso moralista en nuestras sociedades pospolíticas.

Existe, de acuerdo con mi perspectiva, un vínculo directo entre el debilitamiento de la frontera política característica del modelo adversarial y la "moralización" de la política. Al utilizar el término "moralización" en este contexto no quiero decir, desde ya, que ahora la gente actúa en el campo de la política en busca del bien común, de acuerdo con motivos más desinteresados o imparciales. Lo que quiero indicar es que, en lugar de ser construida en términos políticos, la oposición "nosotros"/"ellos" constitutiva de la política se construye ahora según las categorías morales del "bien" versus el "mal".

Este cambio de vocabulario no revela, como algunos podrían pensar, que la política ha sido reemplazada por la moralidad, sino que la política se está expresando *en el registro moral*. Es en ese sentido que propongo entender la "moralización" de la política –no pa-

[3] François Flahaut, *Malice*, Londres, Verso, 2003, p.117.

ra indicar que la política se ha vuelto más moral, sino que los antagonismos políticos actuales se están formulando en términos de categorías morales–. Todavía nos enfrentamos a discriminaciones políticas del tipo amigo/enemigo, pero ahora son expresadas utilizando el vocabulario de la moralidad. Sin duda, esto ya ha ocurrido durante algún tiempo en la política internacional, y Estados Unidos siempre ha sido particularmente aficionado a utilizar el vocabulario moral para denunciar a sus enemigos políticos. La cruzada de George W. Bush contra el "eje del mal" tiene efectivamente muchos antecedentes. Recordemos tan sólo a Ronald Reagan y su "imperio del mal". Pero lo nuevo, como revelan las reacciones políticas al populismo de derecha, es que esta moralización de la política tiene lugar también en la política doméstica europea. Y en este ámbito es claramente una consecuencia del modelo consensual posadversarial defendido por todos aquellos –teóricos probablemente bien intencionados– que han contribuido al establecimiento de la perspectiva pospolítica.

Lejos de crear las condiciones para una forma más madura y consensual de democracia, el hecho de proclamar el fin de la política adversarial produce entonces el efecto exactamente opuesto. Cuando la política se desarrolla en el registro de la moralidad, los antagonismos no pueden adoptar una forma agonista. Efectivamente, cuando los oponentes son definidos en términos morales y no políticos, no pueden ser concebidos como un "adversario", sino sólo como un "enemigo". Con el "ellos maligno" ningún debate agonista es posible, debe ser erradicado. Además, como a menudo son considerados como la expresión de algún tipo de "enfermedad moral", ni siquiera se debería intentar brindar una explicación de su surgimiento y triunfo. Es por esto que, como hemos visto en el caso del populismo de derecha, la condena moral reemplaza un análisis político apropiado, y la respuesta se limita a la construcción de un "cordón sanitario" para poner en cuarentena a los sectores afectados.

Hay cierta ironía en el hecho de que el enfoque que afirma que el modelo amigo/enemigo de la política ha sido superado, termine

creando las condiciones para la revitalización del modelo de política antagónica al que ha declarado obsoleto. Sin embargo, no se puede negar que la perspectiva política pospolítica, al dificultar la creación de una esfera pública agonista vibrante, conduce a concebir al "ellos" como "moral", es decir "enemigos absolutos", promoviendo por lo tanto la emergencia de antagonismos que pueden poner en riesgo las instituciones democráticas.

El terrorismo como consecuencia de un mundo unipolar

Mi objetivo hasta ahora ha sido destacar las consecuencias que produjo la perspectiva pospolítica dominante en el funcionamiento interno de la política democrática. Ahora quisiera orientar mi atención hacia la arena internacional, con el fin de poner a prueba mi enfoque agonista en la política mundial. ¿Podemos, a partir de los hechos internacionales recientes, aprender algo respecto de las consecuencias de no reconocer la dimensión de lo político? ¿Cómo podemos entender los eventos del 11 de septiembre de 2001 y la multiplicación de los ataques terroristas dentro del marco agonista? ¿Qué nos podría decir un enfoque político apropiado acerca de los antagonismos que han surgido en los últimos años? En relación con estos interrogantes vale la pena volver nuevamente a Carl Schmitt.

Aclaremos primero un tema importante. Algunas personas han sugerido que la estrategia de los neoconservadores que están detrás de la "guerra contra el terrorismo" de George W. Bush está influida por la concepción de la política de Schmitt como discriminación amigo/enemigo. Ellos afirman que entender la política de tal manera crea una polarización peligrosa entre el "mundo civilizado" y los "enemigos de la libertad". La cruzada de Bush es presentada entonces como consecuencia directa de la implementación de la interpretación schmitteana de la política. Para encontrar un modo de escapar a esta dificultad, se nos dice, es urgente volver a un modelo

consensual de la política; lo que nuestro mundo globalizado necesita es la implementación de un enfoque liberal cosmopolita.

Pienso que existe un profundo equívoco en esta aproximación entre Schmitt y los neoconservadores. Sin duda Schmitt, como hemos visto, señaló repetidamente que la *differentia specifica* de lo político es la discriminación amigo/enemigo. Pero siempre destacó que tal discriminación debía ser establecida de un modo político adecuado, no en base a la economía o a la ética. Desde luego no hubiera justificado el uso que hace Bush de la categoría moral del "mal" para designar a sus enemigos, y hubiera rechazado su discurso mesiánico sobre el deber norteamericano de llevar la libertad y la democracia al mundo.

De hecho, lejos de justificar la estrategia de Bush, el enfoque de Schmitt nos ofrece numerosas ideas que socavan sus principios básicos. El hecho de desacreditar su discurso moralista nos ayuda a entender los movimientos retóricos que le permiten al actual gobierno de los Estados Unidos confiscar y monopolizar la idea de civilización. Schmitt era muy crítico del universalismo liberal y su pretensión de ofrecer el único sistema político legítimo y verdadero. Criticaba a los liberales por utilizar el concepto de "humanidad" como un arma ideológica de expansión imperialista, y entendía la ética humanitaria como un vehículo del imperialismo económico. Señalaba que:

> Cuando un Estado lucha con su enemigo político en el nombre de la humanidad, no es una guerra por el bien de la humanidad, sino una guerra en la cual un Estado determinado busca usurpar un concepto universal contra su oponente militar. A expensas de su oponente, intenta identificarse con la humanidad, del mismo modo en que uno puede hacer un mal uso de la paz, la justicia, el progreso y la civilización con el fin de reivindicarlos como propios y negar los mismos al enemigo.[4]

[4] Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1976, p. 54 [trad. esp.: *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1998].

Schmitt consideraba que esto explicaba por qué las guerras proseguidas en nombre de la humanidad eran particularmente inhumanas, ya que todos los medios eran justificados al presentarse al enemigo como un proscripto de la humanidad. El trazado de la frontera entre amigo y enemigo teniendo lugar entre el "mundo civilizado" y sus "enemigos malignos" hubiera sido percibido por Schmitt como un rasgo típico del universalismo liberal, que en nombre de los derechos humanos se arroga el derecho y el deber de imponer su orden al resto del mundo.

Para Schmitt no existía inclusión sin exclusión, ni norma sin excepción, y denunciaba persistentemente la pretensión del liberalismo de inclusión completa y su reivindicación de hablar en nombre de la "humanidad". Sin embargo, reconocía la fuerza retórica de esta identificación con la humanidad, utilizada por el liberalismo para presentar como ilegítima cualquier oposición a su reinado. Como indica William Rasch, éste constituía para Schmitt el mecanismo central en funcionamiento en el establecimiento de la hegemonía occidental, y no podía dejar de admirar el modo en que el sistema norteamericano había logrado la hegemonía global equiparando sus intereses particulares con normas morales que eran universalmente obligatorias, con el resultado de que "oponerse a la hegemonía norteamericana es oponerse a los intereses universalmente válidos y compartidos de toda la humanidad".[5]

Sin embargo, Schmitt también advertía que cualquier intento de imponer un único modelo a todo el mundo tendría graves consecuencias. Era totalmente consciente de los peligros que suponía la dirección hacia la cual estaban evolucionando los asuntos internacionales. Después de la Segunda Guerra Mundial dedicó una parte importante de sus reflexiones al deterioro de lo político en su forma moderna y a la pérdida por parte del Estado de su monopolio de lo

[5] William Rasch, "Human Rights as Geopolitics: Carl Schmitt and the Legal Form of American Supremacy", en *Cultural Critique*, núm. 54, primavera de 2003, p. 123.

político. Esto se vinculaba, desde su punto de vista, a la disolución del *Jus Publicum Europaeum*, la ley europea interestados que durante tres siglos había logrado mantener la guerra dentro de ciertos límites. Le preocupaban las consecuencias de esta pérdida de monopolio, porque temía que el deterioro del Estado estuviera creando las condiciones para una nueva forma de política a la cual denominaba "guerra civil internacional". En tanto existió el *Jus Publicum Europaeum* se imponían límites a la guerra, y la hostilidad no era absoluta; el enemigo no era tratado como un criminal, y no era considerado como el enemigo final del género humano. Según Schmitt, las cosas comenzaron a cambiar por una convergencia de varios factores: el desarrollo de medios tecnológicos de destrucción, el intento liberal de prohibir la guerra y la reintroducción de la categoría de "guerra justa" contribuyeron a la emergencia de una concepción discriminatoria de la guerra.

> El concepto discriminatorio del enemigo como criminal y la implicación concomitante de *justa causa* corren en paralelo con la intensificación de los medios de destrucción y la desorientación de los escenarios de la guerra. La intensificación de los medios tecnológicos de destrucción abre el abismo de una discriminación legal y moral igualmente destructiva.[6]

Una vez que una guerra podía considerarse "ilegal" todos los límites a la hostilidad se eliminaban, y el oponente era declarado criminal e inhumano: el enemigo se convertía en el "enemigo absoluto".

En *Teoría del partisano*, publicado en 1963, Schmitt presenta al partisano como el producto de la disolución del orden estatal clásico, estructurado en torno a la demarcación entre lo que es político y lo que no es político. La aparición de partisanos está vinculada al hecho

[6] Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, Nueva York, Telos Press, 2003, p. 321 [trad. esp.: *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Ius Publicum Europaeum*, Granada, Comares, 2002].

de que las limitaciones a la hostilidad han sido levantadas. Habiendo sido privados de todos los derechos, los partisanos encuentran sus derechos en la hostilidad. Una vez que la legitimidad que servía como garantía de su derecho y protección legal ha sido negada, es en la hostilidad donde los partisanos encuentran un sentido para su causa. Schmitt concluye su libro con esta advertencia aterradora:

> En un mundo donde los protagonistas se precipitan al abismo de la degradación total antes de exterminarse físicamente, van a surgir forzosamente nuevos tipos de hostilidad absoluta. La hostilidad se volverá tan terrible que tal vez ya ni siquiera sea posible hablar de enemistad u hostilidad. Ambas serán proscriptas y debidamente condenadas antes del comienzo de la operación de exterminación. Esta operación será entonces totalmente abstracta y absoluta... La negación de la hostilidad real abrirá de esta manera el camino al trabajo de exterminación de una hostilidad absoluta.[7]

Desde el 11 de septiembre de 2001 las reflexiones de Schmitt sobre el estatus de una "política posestatista" se han vuelto más relevantes que nunca. De hecho, pueden ayudarnos a comprender las condiciones de emergencia de nuevos antagonismos. Como ha sugerido Jean-François Kervégan,[8] nos permiten abordar la cuestión del terrorismo de una manera muy diferente a la actualmente aceptada, que la considera como la obra de grupos aislados de fanáticos. Siguiendo a Schmitt, podemos considerar al terrorismo como el producto de una nueva configuración de lo político que es característica del tipo de orden mundial que se está implementando en torno a la hegemonía de un hiperpoder único.

Pienso, como Kervégan, que las intuiciones de Schmitt acerca de los peligros de un orden mundial unipolar nos ayudan a entender el

[7] Carl Schmitt, *Theorie du Partisan*, París, Calmann-Lévy, 1972, p. 310; trad. del alemán: *Theorie des Partisanen*, Berlín, Duncker & Humbolt, 1963.

[8] Jean-François Kervégan, "Ami ou Ennemi?", en *La Guerre des dieux*, núm. especial de *Le nouvel Observateur*, enero de 2002.

fenómeno del terrorismo. Desde luego es cierto que existe una correlación entre el poder actualmente indiscutido de los Estados Unidos y la proliferación de grupos terroristas. Por supuesto, no pretendo de ninguna manera que ésta sea la única explicación del terrorismo, que se debe a una multiplicidad de factores. Pero es innegable que tiende a brotar en circunstancias en las cuales no hay canales políticos legítimos para la expresión de los reclamos. Por lo tanto no es una coincidencia el hecho de que, desde el fin de la guerra fría, con la imposición ilimitada del modelo neoliberal de globalización bajo el dominio de los Estados Unidos, hayamos asistido a un incremento significativo de los ataques terroristas. En la actualidad, la posibilidad de mantener modelos sociopolíticos diferentes de los occidentales se ha reducido drásticamente, ya que todas las organizaciones internacionales están controladas más o menos directamente por los poderes occidentales liderados por los Estados Unidos.

Incluso teóricos liberales como Richard Falk y Andrew Strauss –cuyas propuestas cosmopolitas examinaré en el próximo capítulo– reconocen el vínculo entre el terrorismo y el actual orden mundial cuando afirman lo siguiente:

> Con la exclusión de la posibilidad de una participación directa y formalizada en el sistema internacional, los individuos y grupos frustrados (especialmente cuando sus propios gobiernos son percibidos como ilegítimos y hostiles) han estado recurriendo a diversos modos de resistencia cívica, tanto pacíficos como violentos. El terrorismo global se sitúa en el extremo violento de este espectro de protesta transnacional, y su agenda aparente probablemente esté guiada principalmente por objetivos religiosos, ideológicos y regionales, más que por una resistencia vinculada directamente a la globalización. Pero su alienación extremista es –en parte, al menos– un resultado indirecto de impactos globalizantes que, en el inconsciente político de aquellos a quienes afectan, pueden transformarse en reivindicaciones asociadas con injusticias culturales.[9]

[9] Richard Falk y Andrew Strauss, "The Deeper Challenges of Global Terrorism: a Democratizing Response", en Daniele Archibugi (ed.), *Debating Cosmopolitics*, Londres, Verso, 2003, p. 206.

Actualmente, la situación en la arena internacional es similar en muchos aspectos a la que señalé antes a propósito de la política nacional: la ausencia de un pluralismo efectivo conlleva la imposibilidad de que los antagonismos puedan encontrar formas de expresión agonistas, es decir, legítimas. Por lo cual no resulta sorprendente que, cuando estallan, dichos antagonismos adopten formas extremas, cuestionando las bases mismas del orden existente. El problema es, una vez más, la negación de la dimensión de lo político, y la idea de que el objetivo de la política –ya sea a nivel nacional o internacional– es establecer consenso en torno a un único modelo, impidiendo así la posibilidad de un disenso legítimo. Considero que la falta de canales políticos para desafiar la hegemonía del modelo neoliberal de globalización, constituye una causa de la proliferación de discursos y prácticas de negación radical del orden establecido.

Visto desde este ángulo, el terrorismo realza los peligros implícitos en las falacias del discurso universalista globalizador, que postula que el progreso humano requiere el establecimiento de una unidad mundial basada en la implementación del modelo occidental. Destruye la ilusión de los humanitarios universalistas de que los antagonismos podrían eliminarse a partir de la unificación del mundo, que se lograría al trascender lo político, el conflicto y la negatividad.

La universalidad de la democracia liberal

Estoy convencida de que enfrentar el desafío planteado por el terrorismo requiere reconocer la naturaleza constitutiva del pluralismo, e imaginar las condiciones para su implementación a nivel mundial. Esto significa romper con la convicción profundamente afianzada en las sociedades occidentales de que ellas son la encarnación del "mejor régimen" y de que tienen la misión "civilizadora" de universalizarlo. Tarea que desde luego no resulta nada sencilla, ya

que gran parte de la teoría democrática está dedicada a probar la superioridad de la democracia liberal, que es presentada como el único régimen justo y legítimo, cuyas instituciones, en condiciones ideales, serían elegidas por todos los individuos racionales.

Uno de los defensores más sofisticados de la superioridad moral y la validez universal de la democracia constitucional liberal es Jürgen Habermas, cuyo trabajo utilizaré para ilustrar este tipo de razonamiento. La ambición de Habermas desde *Facticidad y validez* ha sido resolver un tema largamente discutido, referente a la naturaleza del Estado constitucional occidental, marcado por la articulación del dominio de la ley y la defensa de los derechos humanos con la democracia entendida como soberanía popular. Los liberales y los demócratas (o republicanos) siempre han estado en desacuerdo respecto de cuál debería tener prioridad –los derechos humanos o la soberanía popular–. Para los liberales, siguiendo a Locke, resulta claro que la autonomía privada, garantizada por los derechos humanos y el dominio de la ley, era primordial, mientras que los demócratas (y republicanos) sostienen, siguiendo a Rousseau, que la prioridad debería concederse a la autonomía política posibilitada por la autolegislación democrática. Mientras que para los liberales un gobierno legítimo es aquel que protege la libertad individual y los derechos humanos, para los demócratas la fuente de legitimidad recae en la soberanía popular.

Para un racionalista como Habermas esta competencia irresuelta es inaceptable, y se esforzó en "demostrar que existe una relación conceptual o interna, y no simplemente una asociación históricamente contingente entre el dominio de la ley y la democracia".[10] Afirma haber cerrado esta disputa gracias a su enfoque teórico discursivo, al mostrar la cooriginariedad de la autonomía pública y privada. Sin ahondar en los detalles de este complejo argumento, es así como lo resume:

[10] Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1998, p. 449 [trad. esp.: *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 2001].

> Las relaciones internas deseables entre "derechos humanos" y "soberanía popular" consisten en el hecho de que el requerimiento de institucionalizar legalmente la autolegislación sólo puede satisfacerse con la ayuda de un código que implica simultáneamente la garantía de las libertades individuales implementables. Del mismo modo, la distribución igualitaria de esas libertades (y su "valor justo") puede ser a su vez satisfecha sólo mediante un procedimiento democrático, que fundamente la suposición de que los resultados de la formación de la opinión política y de la formación de la voluntad son razonables. Esto demuestra cómo la autonomía privada y pública se presuponen recíprocamente, de tal manera que ninguna puede reivindicar una primacía sobre la otra.[11]

Al intentar reconciliar los dos elementos de la democracia liberal, el objetivo de Habermas no es otro que establecer la naturaleza racional privilegiada de la democracia liberal y en consecuencia su validez universal. Claramente, si la democracia constitucional liberal constituye un logro racional tan destacable –la reconciliación entre el dominio de la ley y los derechos humanos con la participación democrática– ¿sobre qué fundamentos se podría objetar "racionalmente" su implementación? Toda oposición es automáticamente considerada como un símbolo de irracionalidad y retraso moral, y como ilegítima. La implicación es obviamente que todas las sociedades deberían adoptar instituciones democráticas liberales, que son la única manera legítima de organizar la coexistencia humana. Esto es corroborado por Habermas cuando, tomando nuevamente la cuestión de la cooriginariedad, pero esta vez desde el punto de vista del modo de legitimación política y poniendo énfasis en el sistema legal, se pregunta: "¿Qué derechos básicos deben acordar mutuamente entre sí los ciudadanos libres e iguales si quieren regular su vida común legítimamente por medio de una ley positiva?".[12] Su respuesta es, por supuesto, que la legitimidad puede

[11] *Ibid.*, p. 455.

[12] Jürgen Habermas, *The Postnational Constellation*, Cambridge, Polity, 2001, p. 116 [trad. esp.: *La constelación posnacional*, Barcelona, Paidós, 2000].

obtenerse sólo mediante los derechos humanos que institucionalizan las condiciones comunicativas para una formación razonable de la voluntad.

Los derechos humanos, sostiene Habermas, tienen dos caras: por un lado, un contenido moral universal; por el otro, la forma de derechos legales; de ahí su necesidad de ser encarnados en un orden legal. Según afirma, "los derechos humanos pertenecen estructuralmente a un orden legal positivo y coercitivo que fundamenta demandas legales individuales implementables. En esta medida, es parte del significado de los derechos humanos el reivindicar el estatus de derechos básicos implementados dentro del contexto de un orden legal existente".[13] Habermas reconoce que esto crea una tensión particular entre su significado moral universal y sus condiciones locales de realización, ya que hasta ahora han conseguido una forma positiva sólo dentro de los órdenes legales nacionales de los Estados democráticos. Pero está convencido de que su institucionalización global está en marcha, y que la aceptación mundial de un sistema legal cosmopolita es sólo una cuestión de tiempo.

Tal convicción está basada en la creencia de Habermas de que los derechos humanos constituyen la respuesta de Occidente a los desafíos específicos planteados por la modernidad social. Sostiene que, en tanto todas las sociedades enfrentan actualmente los mismos desafíos, están destinadas a adoptar estándares occidentales de legitimidad y sistemas legales basados en los derechos humanos, independientemente de su bagaje cultural. Está firmemente convencido de que proveen el único fundamento aceptable de legitimación, y de que, cualquiera sea su origen, "los derechos humanos nos enfrentan hoy a una realidad que no nos deja opción".[14] Es en el nivel socioeconómico, y no en el cultural, donde se encuentran las alternativas; Habermas declara perentoriamente:

[13] Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other*, Cambridge, Massachussets, MIT Press, 1998, p. 192 [trad. esp.: *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999].

[14] Jürgen Habermas, *The Postnational Constellation*, *op. cit.*, p. 121.

> Las sociedades asiáticas no pueden participar en la modernización capitalista sin aprovechar los logros de un orden legal individualista. Uno no puede desear una y rechazar el otro. Desde la perspectiva de los países asiáticos, la cuestión no es si los derechos humanos, como parte de un orden legal individualista, son compatibles con la transmisión de la propia cultura. La cuestión es, más bien, si las formas tradicionales de integración política y societal pueden imponerse contra –o deben en cambio adaptarse a– los imperativos difíciles de resistir de una modernización económica.[15]

No existe alternativa a la occidentalización y, como señala William Rasch comentando este párrafo, para Habermas "a pesar de su énfasis en el procedimiento y la universalidad de su denominado 'principio discursivo', la opción que enfrentan las 'sociedades asiáticas' o cualquier otro pueblo es una opción entre la identidad cultural y la supervivencia económica; en otras palabras, entre la exterminación física y la cultural".[16]

Si ésta es la alternativa para las sociedades no occidentales, ¿debería sorprendernos el hecho de asistir a la emergencia de una resistencia violenta? Es hora de despertar del sueño de la occidentalización, y de tomar conciencia de que la universalización forzada del modelo occidental, en lugar de traer paz y prosperidad, conducirá a reacciones aún más sangrientas por parte de aquellos cuyas culturas y modos de vida están siendo destruidos por este proceso. Ya es tiempo también de cuestionar la creencia en la superioridad única de la democracia liberal. Tal creencia está en el núcleo de la negación liberal de lo político, y constituye un serio obstáculo al reconocimiento de que el mundo, como observó Schmitt, no es un "universo" sino un "pluriverso".

Hay otro aspecto que revela la naturaleza antipolítica del enfoque de Habermas. Su interpretación teórico discursiva de la democracia requiere atribuir una función epistémica a la formación democráti-

[15] *Ibid.*, p. 124.
[16] William Rasch, "Human Rights...", *op. cit.*, p. 142.

ca de la voluntad y, como él mismo admite, "el procedimiento democrático ya no extrae su fuerza legitimante solamente, en verdad ni siquiera predominantemente, de la participación política y la expresión de la voluntad popular, sino más bien de la accesibilidad general a un proceso deliberativo cuya estructura fundamenta una expectativa de resultados racionalmente aceptables".[17] ¿Qué son esos "resultados racionalmente aceptables"? ¿Quién decidirá sobre los límites que deben imponerse a la expresión de la voluntad política? ¿Cuáles serán los fundamentos para la exclusión? Acerca de todos estos interrogantes que los liberales intentan evitar, Schmitt está en lo cierto cuando afirma que:

> Respecto de estos conceptos políticos decisivos, depende de quién los interpreta, los define y los utiliza; quién concretamente decide qué es la paz, qué es el desarme, qué es la intervención, qué son el orden público y la seguridad. Una de las manifestaciones más importantes de la vida legal y espiritual de la humanidad es el hecho de que quien detenta el poder real es capaz de determinar el contenido de los conceptos y las palabras. *Caesar dominus et supra grammaticam.* César es también señor de la gramática.[18]

He tomado el ejemplo de Habermas para ilustrar la perspectiva racionalista liberal, pero debería destacar que, si la superioridad de la democracia liberal es un principio central del enfoque racionalista, tal creencia es compartida también por otros liberales de orientaciones teóricas diferentes. Por ejemplo, también la encontramos en algunos teóricos que defienden un enfoque "pragmático", como Richard Rorty. A pesar de ser un elocuente crítico del tipo racionalista de universalismo de Habermas, cuya búsqueda de argumentos "independientes del contexto" para justificar la superioridad de la democracia liberal él rechaza, coincide sin embargo con Habermas

[17] Jürgen Habermas, *The Postnational Constellation, op. cit.*, p. 110.

[18] Carl Schmitt, "Völkerrechtliche Formen des modernen Imperialismus", en *Positionen und Begriffe*, Berlín, Duncker & Humbolt, 1988, p. 202.

en el deseo de su implementación universal. Esto no niega las diferencias significativas existentes entre sus respectivos enfoques. Rorty distingue entre la "validez universal" y el "alcance universal", y desde su punto de vista la universalidad de la democracia liberal debería concebirse de acuerdo con el segundo, ya que es una cuestión no de racionalidad, sino de persuasión y progreso económico. Sin embargo, su desacuerdo con Habermas tiene que ver sólo con el modo de llegar al consenso universal, no con su misma posibilidad, y nunca cuestiona la superioridad del modo de vida liberal.[19]

En realidad, el "liberalismo burgués posmoderno" de Rorty podría servir como ejemplo de la negación liberal de lo político en su dimensión antagónica. Para Rorty, la política es algo sobre lo que se debe discutir en términos familiares, banales. Es una cuestión de reformas y compromisos pragmáticos, de corto plazo, y la democracia es básicamente una cuestión de que las personas se tornen "más buenas" en sus relaciones mutuas y se comporten de un modo más tolerante. Lo que "nosotros los liberales" deberíamos hacer es fomentar la tolerancia y minimizar el sufrimiento, y persuadir a otras personas del valor de las instituciones liberales. La política democrática consiste en hacer que se incluya un número cada vez mayor de personas como miembros de nuestro "nosotros" moral y conversacional. Está convencido de que, gracias al crecimiento económico y al tipo adecuado de "educación sentimental", es posible construir en todo el mundo un consenso en torno a las instituciones liberales democráticas.

Sin duda, Rorty no es un racionalista, y se complace en estar de acuerdo con aquellos que conciben al sujeto como una construcción social, pero no acepta que la objetividad social se construya mediante actos de poder. De ahí que no pueda admitir la dimensión

[19] Véase, por ejemplo, Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, parte III [trad. esp.: *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996].

hegemónica de las prácticas discursivas y el hecho de que el poder se encuentra en la esencia misma de la constitución de las identidades. Esto por supuesto lo obligaría a aceptar la dimensión antagónica negada por su marco liberal. Como Habermas, quiere mantener la visión de un consenso que no implicaría ninguna forma de exclusión, y la posibilidad de alguna forma de realización de la universalidad. Es por esto que, al igual que el enfoque teórico discursivo de Habermas, el pragmatismo de Rorty no puede proporcionar un marco adecuado para una política democrática pluralista.

V. ¿QUÉ TIPO DE ORDEN MUNDIAL: COSMOPOLITA O MULTIPOLAR?

Cuando se trata de concebir el tipo de orden mundial más adecuado para adaptarse a las demandas democráticas de una pluralidad de grupos diferentes, encontramos una evasión similar de la dimensión antagónica de lo político. Ésta constituye efectivamente una de las principales deficiencias del enfoque cosmopolita que, bajo diferentes formas, se presenta como la solución a nuestro dilema actual. Hay mucho en juego en el actual debate sobre el tipo de orden mundial más deseable, y es por esto que debemos examinar cuidadosamente los argumentos de aquellos que afirman que, con el fin del mundo bipolar, se plantea ahora la posibilidad de establecer un orden mundial cosmopolita. Los teóricos asociados a esta tendencia afirman que, con la desaparición del enemigo comunista, los antagonismos pertenecen al pasado, y que, en tiempos de globalización, el ideal cosmopolita elaborado por Kant puede finalmente realizarse.

A pesar de los recientes contratiempos que han desalentado el optimismo de la posguerra fría sobre el establecimiento de un "nuevo orden mundial", las perspectivas cosmopolitas aún están muy de moda y ejercen una fuerte influencia. Sin embargo, en este capítulo señalaré mi desacuerdo con ellas, demostrando cómo el sueño de un futuro cosmopolita se caracteriza por la negación de "lo político" que destaqué al examinar otros aspectos de la perspectiva pospolítica. Contra los cosmopolitas afirmaré que deberíamos reconocer la naturaleza profundamente pluralista del mundo, y argumentaré en favor del establecimiento de un orden mundial multipolar.

Los partidarios del nuevo cosmopolitismo comparten la creencia liberal en la superioridad de la democracia liberal –cuyas deficien-

cias ya he discutido–, y buscan extender los principios democráticos liberales a la esfera de las relaciones internacionales. Una de sus propuestas centrales es reformar las Naciones Unidas e incrementar el poder de las instituciones judiciales internacionales, a fin de asegurar la primacía de la ley sobre la fuerza y el ejercicio del poder. No obstante, no es una tendencia homogénea, y aunque comparten algunos principios básicos sobre la necesidad de superar los límites de la soberanía nacional y sobre la posibilidad de una nueva forma de política "más allá de la política del poder", gobernada por los principios liberales y el respeto por los derechos humanos, existen sin embargo diferencias significativas entre ellos. En términos generales, se puede distinguir una versión neoliberal de una versión más democrática. La mayoría de los defensores de la versión neoliberal defienden una visión idealizada de los Estados Unidos, cuya política es presentada como conducida no por el interés nacional, sino por la promoción de los valores liberales: el libre comercio y la democracia liberal. Esto va acompañado de una glorificación de la globalización como portadora de los beneficios y virtudes del capitalismo a todo el mundo. Quieren que creamos que, bajo el liderazgo "benigno" de los Estados Unidos, y con la ayuda de instituciones internacionales como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y la Organización Mundial del Comercio (OMC), daremos importantes pasos hacia la unificación de nuestro planeta y la implementación de un orden global justo. El obstáculo a esta utopía capitalista es la resistencia de los Estados-nación con ideas de soberanía obsoletas; pero gracias a los avances de la globalización, será finalmente superado.

No vale la pena perder mucho tiempo en esta celebración acrítica de la hegemonía neoliberal. Su inclinación ideológica es evidente, y no deja ningún espacio para la política. Todo está subordinado a la esfera económica y a la soberanía del mercado. La versión democrática es más interesante, porque no percibe a la globalización como un proceso meramente económico, autoregulado, y atribuye a la política un rol más importante que su contraparte neoliberal.

Entre sus partidarios existen diferentes perspectivas que, como ha indicado Nadia Urbinati,[1] tienen su origen en el modo en que conciben la relación entre la sociedad civil y la política. Ella distingue, por ejemplo, entre aquellos que, como Richard Falk, privilegian la sociedad civil como el lugar principal de la democracia y aquellos que, como David Held y Daniele Archibugi, ponen énfasis en la esfera política y en el ejercicio de la ciudadanía, que –desde su perspectiva– debe extenderse más allá del Estado-nación a fin de volverse cosmopolita. Urbinati observa que el enfoque centrado en la sociedad civil "comparte una visión liberal anticoercitiva de la política, e interpreta la democracia más como una cultura cívica de asociación, participación y movilización que como un proceso político de toma de decisión".[2] El enfoque político, por el contrario, acentúa la importancia de establecer relaciones entre la sociedad civil y la esfera política: "considera a los movimientos sociales y a las organizaciones no gubernamentales como componentes fundamentales de la democracia global, pero también cree que ante la ausencia de procedimientos institucionalizados de decisión y control, los movimientos sociales y las ONG pueden ser exclusionistas y jerárquicos".[3] Es por esto que insisten en que una sociedad civil autogobernada no es suficiente, y que se necesita un marco legal e institucional para asegurar la igualdad y para evitar que los intereses sociales afirmen su dominación a expensas de la justicia.

Transnacionalismo democrático

Veamos en primer lugar el enfoque centrado en la sociedad civil. En su trabajo más reciente, escrito junto con Andrew Strauss, Richard Falk ha formulado una visión del "transnacionalismo democrático" cu-

[1] Nadia Urbinati, "Can Cosmopolitical Democracy Be Democratic?", en Daniele Archibugi (ed.), *Debating Cosmopolitics*, Londres, Verso, 2003, pp. 67-85.

[2] *Ibid.*, p. 69.

[3] *Ibid.*

yo objetivo es lograr la seguridad humana en la esfera internacional. Es un enfoque que "exige la resolución del conflicto político a través de un proceso político transnacional abierto centrado en el ciudadano/lo societario (en lugar del Estado o el mercado), legitimado por la equidad, la adhesión a los derechos humanos, el dominio de la ley y la participación representativa de la comunidad".[4] El núcleo de este transnacionalismo democrático estaría constituido por una Asamblea Parlamentaria Global (APG) que proporcionaría una voz institucional global a los pueblos del mundo.[5] Falk y Strauss presentan como misión de dicha asamblea –cuyos poderes siempre deberían ser ejercidos según la Declaración Universal de los Derechos Humanos– contribuir a la democratización de la política global, no sólo en su formulación, sino también en su implementación. Sostienen que necesitamos un marco internacional para adaptar la actual internacionalización de la política cívica, y esta APG podría proveer el inicio de una forma democrática de responsabilidad para el sistema internacional. Los autores también consideran que tal APG podría desempeñar un rol importante en el fomento de la conformidad con las normas de los derechos humanos. Incluso, ante la falta de mecanismos confiables para implementar muchas de las leyes aceptadas por el sistema internacional, la APG podría ejercer presión moral sobre los Estados mediante la exposición de sus violaciones a los derechos humanos.

Desde el 11 de septiembre de 2001, Falk y Strauss han reiterado su propuesta, insistiendo en que la creación de la APG representa una alternativa a la respuesta estatista centrada en la seguridad nacional. Como vimos en el capítulo anterior, conciben el crecimiento del terrorismo como el lado oscuro de la transnacionalización de la política. Sus reivindicaciones, pertenencia y objetivos son todos transnacionales, y por lo tanto las estructuras centradas en el Estado son inadecuadas para tratar las formas de frustración que fomentan su

[4] Richard Falk y Andrew Strauss, "The Deeper Challenges of Global Terrorism: a Democratizing Response", en *Debating Cosmopolitics, op. cit.*, p. 205.

[5] Richard Falk y Andrew Strauss, "Towards Global Parliament", en *Foreign Affairs*, enero-febrero de 2001.

creciente atracción. La solución reside, según su visión, en la creación de un marco institucional capaz de adaptar democráticamente la creciente internacionalización de la política, de manera que "los individuos y grupos puedan canalizar sus frustraciones en esfuerzos para intentar participar e influir en la toma de decisiones parlamentarias, como se han acostumbrado a hacer en las sociedades más democráticas del mundo".[6]

Coincido en que, en lugar de ser entendido como la expresión de unos pocos individuos malignos y patológicos, el terrorismo debe ser situado en un contexto geopolítico más amplio, pero considero que la solución que proponen es totalmente inadecuada. La principal deficiencia del transnacionalismo democrático es que, como el liberalismo tradicional, concibe al Estado como la dificultad principal, y piensa que la solución radica en la sociedad civil. Falk y Strauss afirman que:

> Creemos que se están creando las precondiciones esenciales para una APG por el modo en que la política cívica está desafiando crecientemente la autonomía del sistema internacional centrado en el Estado. En uno de los desarrollos más importantes –aunque aún no suficientemente reconocido– de los últimos años, tanto las organizaciones cívicas voluntarias como las elites empresarias y financieras están comprometidas en la creación de estructuras paralelas que complementan y erosionan el rol tradicionalmente exclusivo de los Estados como los únicos actores legítimos en el sistema político global. Los individuos y grupos y sus numerosas asociaciones transnacionales, sublevándose y desafiando los confines de los Estados territoriales, están promoviendo la "globalización desde abajo", y han comenzado a fundirse en lo que se reconoce ahora como una "sociedad civil global" rudimentaria. Las elites empresarias y financieras, por su lado, actuando en gran medida para facilitar la globalización económica, han lanzado una variedad de mecanismos para promover sus propias iniciativas políticas globales preferidas, un proceso que puede describirse como "globalización desde arriba".[7]

[6] Richard Falk y Andrew Strauss, "The Deeper Challenges of Global Terrorism", *op. cit.*, p. 205.

[7] *Ibid.*, p. 209.

Según nuestros autores, los ciudadanos, grupos y elites empresarias y financieras están comenzando a reconocer que tienen un interés común en desafiar a los Estados, los cuales deberían dejar de actuar como sus representantes en la arena internacional. Están convencidos de que muchas de las figuras principales del mundo empresario, como aquellos que se reúnen anualmente en enero en la cumbre económica de Davos, tienen un claro sentido de sus intereses de largo plazo y adhieren a la idea de democratizar el sistema internacional. Las redes organizadas de la sociedad civil global y la empresa deberían entonces ser capaces de imponer sus proyectos democratizantes a los gobiernos reacios. El objetivo es la unificación de la globalización desde abajo y la globalización desde arriba, a fin de establecer una estructura democrática institucional global que permita a las personas a nivel mundial eludir a los Estados y tener una voz significativa en el gobierno global, creando de esta manera un orden global pacífico. Como los teóricos de la "modernidad reflexiva", conciben al progreso de la democracia a partir del modelo de un diálogo entre intereses particulares, un diálogo a través del cual podría establecerse una "comunidad internacional" basada en el consenso.

No resulta sorprendente que encontremos ideas similares respecto de una posible alianza entre las fuerzas de la sociedad civil y las corporaciones transnacionales en la obra de Ulrich Beck, cuya tesis en torno al fin de la forma adversarial de la política discutí en el capítulo 3. En un artículo en el cual adhiere a la perspectiva cosmopolita, vislumbra el futuro de la siguiente manera:

> En el corto plazo las fuerzas proteccionistas tal vez triunfen, una mezcla heterogénea de nacionalistas, anticapitalistas, ambientalistas, defensores de la democracia nacional, así como agrupaciones xenófobas y fundamentalistas religiosos. Sin embargo, en el largo plazo, una coalición aún más paradójica entre los supuestos "perdedores" de las globalizaciones (sindicatos, ambientalistas y demócratas) y los "ganadores" (las grandes empresas, los mercados financieros, las organizaciones de

> comercio mundial, el Banco Mundial) puede efectivamente conducir a una renovación de lo político –siempre que ambos lados reconozcan que sus intereses específicos son mejor satisfechos bajo las reglas cosmopolitas–.[8]

Al celebrar el surgimiento de las "corporaciones cosmopolitas" y el "capitalismo cosmopolita", Beck critica la fijación nacional en la política, y declara que los conceptos de poder y política centrados en el Estado son "categorías zombis". La misión de una ciencia social cosmopolita es desacreditar este modelo obsoleto y promover la idea de Estados "desterritorializados" y "desnacionalizados". El futuro radica en el "Estado cosmopolita" basado en el principio de la falta de diferenciación nacional. Tal Estado, dotado de una "soberanía cosmopolita", garantizaría una diversidad genuina y establecería los derechos humanos fundamentales. Beck ofrece a Europa como ejemplo de Estado cosmopolita, agregando que no hay motivo para que este modelo no se extienda al resto del mundo. Es, según su punto de vista, el propio desarrollo del capitalismo lo que conduce hacia una transformación cosmopolita global. Aunque planteado de modo interrogativo, incluso sugiere: "¿Podría el capitalismo convertirse en un factor del reestablecimiento cosmopolita de la democracia?".[9] ¡No hay necesidad de ser muy perspicaz para descubrir la respuesta!

La democracia cosmopolítica

La versión política del cosmopolitismo destaca que la democracia no se ejerce sólo en la sociedad civil, sino también en la arena política. Es con el objeto de destacar esta especificidad que Daniele Archibugi ha propuesto denominar "cosmopolítico" en lugar de "cosmopolita" el enfoque que, junto con David Held, ha estado ela-

[8] Ulrich Beck, "Redefining Power in the Global Age: Eight Theses", en *Dissent*, Fall, 2001, p. 89.

[9] *Ibid.*

borando desde el libro que editaron juntos en 1995, *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order.* Archibugi define su proyecto de la siguiente manera:

> La democracia cosmopolítica se basa en el supuesto de que sólo se lograrán importantes objetivos –control del uso de la fuerza, respeto de los derechos humanos, autodeterminación– mediante la extensión y el desarrollo de la democracia. Difiere del enfoque general del cosmopolitismo en que no exige meramente una responsabilidad global, sino que intenta, además, aplicar a nivel internacional los principios de la democracia. Para que problemas tales como la protección del medioambiente, la regulación de la inmigración y el uso de los recursos naturales se sometan al necesario control democrático, la democracia debe trascender las fronteras de los Estados e imponerse a nivel global.[10]

Según la perspectiva cosmopolítica, no hay ningún motivo para que, ahora que la forma de gobierno democrática es reconocida en todo el mundo como la única legítima, los principios y reglas de la democracia se detengan en las fronteras de una comunidad política. Esto exige la creación de instituciones globales nuevas. De acuerdo con su punto de vista, sería un error creer que el establecimiento de Estados democráticos implica automáticamente un mundo democrático, y la democracia global no puede ser concebida como el resultado directo de la democracia dentro de los Estados. Requiere la creación de procedimientos e instituciones especiales que añadirían otro nivel de representación política al que ya existe. Por otra parte, no es simplemente una cuestión de trasponer el modelo democrático, tal como se lo concibe a nivel de los Estados, a una escala mundial; muchos aspectos de este modelo deben ser reformulados para poder aplicarse globalmente. Archibugi no defiende el fin de los Estados-nación, sino que afirma que un nivel de representación global podría coexistir con los Estados ya constituidos, que manten-

[10] Daniele Archibugi, "Cosmopolitical Democracy", en *Debating Cosmopolitics, op. cit.*, p. 7.

drían algunas de sus funciones políticas y administrativas. Destaca que "a diferencia de muchos proyectos federalistas mundiales con los cuales está en deuda, la democracia cosmopolita procura fomentar la administración de los asuntos humanos a nivel planetario no tanto mediante el reemplazo de los Estados existentes, sino otorgando más poderes a las instituciones existentes y creando otras nuevas".[11] Ha llegado el momento, afirma, de imaginar nuevas formas de democracia derivadas de los derechos universales de los ciudadanos globales, y sugiere que pasar de una democracia nacional a una global significa algo semejante a la revolución conceptual que en el siglo XVIII permitió pasar de la democracia directa a la democracia representativa.

Tal revolución consistiría en la creación de instituciones internacionales que permitirían a los individuos tener influencia en los asuntos globales, independientemente de la situación de sus propios países. A las demandas de todos los individuos, sin importar su origen nacional, su clase, su género, etc., se les debería otorgar una forma directa de representación a nivel mundial. Ésta puede parecer una perspectiva atractiva, pero ¿cómo puede realizarse? David Held nos brinda alguna información, al distinguir entre objetivos de corto y de largo plazo. Para comenzar, deberían implementarse las siguientes medidas.[12] El Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas tendría que ser reformado para volverse más representativo, y debería crearse una segunda cámara de las Naciones Unidas conjuntamente con parlamentos regionales. Además, debería ampliarse la influencia de las cortes internacionales para reforzar un clúster de derechos claves, tanto civiles como políticos, económicos y sociales, y debería establecerse una nueva Corte Internacional de Derechos Humanos. Finalmente, habría que instituir una fuerza militar in-

[11] Daniele Archibugi, "Demos and Cosmopolis", en *Debating Cosmopolitics*, *op. cit.*, p. 262.

[12] David Held, "Democracy and the New International Order", en Daniele Archibugi y David Held (eds.), *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*, Cambridge, Polity Press, 1995, p. 111.

ternacional efectiva y responsable, para intervenir contra los Estados que violan repetidamente esos derechos. En el largo plazo, Held imagina un cambio más radical hacia un gobierno democrático global, con la formación de una asamblea autorizada de todos los Estados democráticos y organismos con autoridad para decidir en todos los asuntos globales importantes relacionados con el medioambiente, la salud, la dieta, la economía, la guerra, etc. Según Held, debería haber un desplazamiento permanente de una creciente proporción de las capacidades militares coercitivas de los Estados-nación hacia instituciones globales, con el objetivo de trascender el sistema bélico como medio de resolución de los conflictos.

Otro aspecto importante del marco cosmopolita de Held es el afianzamiento de los derechos y obligaciones democráticos en el derecho nacional e internacional. Aquí el objetivo es "crear las bases de una estructura común de acción política que constituiría los elementos de un derecho público democrático".[13] Sin embargo, para ser efectivo en el contexto de la globalización, tal derecho democrático debe ser internacionalizado, debe transformarse en un derecho democrático cosmopolita. Sostiene que el objetivo de todos los demócratas debería ser el establecimiento de una comunidad cosmopolita, es decir, una estructura transnacional de acción política, una comunidad de todas las comunidades democráticas. En la discusión sobre las consecuencias de tal comunidad transnacional para el Estado-nación, declara que éste se desvanecerá, no en el sentido de que se volverá redundante, sino en el sentido de que:

> los Estados ya no pueden ser, ni pueden ser considerados, los únicos centros de poder legítimo dentro de sus propias fronteras, como ya ocu-

[13] David Held, "The Transformation of Political Community: Rethinking Democracy in the Context of Globalization", en Ian Shapiro y Casiano Hacker-Cordón (eds.), *Democracy's Edges*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 105.

> rre en diversos contextos. Los Estados deben ser articulados con, y resituados dentro de, un derecho democrático global. Dentro de este marco, las leyes y reglas de los Estados-nación constituirían sólo un foco del desarrollo legal y la movilización y reflexión política, ya que este marco reespecificaría y reconstituiría el sentido de los límites de la autoridad soberana. Los centros de poder y sistemas de autoridad particulares tendrían legitimidad sólo en tanto defendieran y promulgaran el derecho democrático.[14]

No es mi intención negar las nobles intenciones de los diversos defensores del cosmopolitismo democrático. Lamentablemente, existen muchos motivos para ser más que escéptico con respecto al impacto democratizante del enfoque cosmopolítico. Para empezar, como ha sostenido convincentemente Danilo Zolo,[15] dada la enorme disparidad de poder entre sus miembros, es completamente ilusorio creer en la posibilidad de reformar las Naciones Unidas con el fin de fortalecerlas y simultáneamente volverlas más democráticas. La propuesta central de los cosmopolitas se revela por lo tanto como impracticable. Pero también habría que ser consciente de las consecuencias que pudieran derivar del intento por extender el concepto de derecho más allá de los Estados-nación. David Chandler está claramente en lo cierto cuando señala[16] que, sin un mecanismo que permita hacer susceptibles de control por sus sujetos esos nuevos derechos, los derechos cosmopolitas son ficticios. Dado que el ciudadano global sólo puede ser representado a través de la sociedad civil global que actúa fuera del marco representativo de la democracia liberal, tales derechos están fuera del control de su sujeto, y son necesariamente dependientes de su defensa a través de las instituciones de la socie-

[14] *Ibid.*, p. 106.

[15] Danilo Zolo, *Cosmopolis: Prospects for World Government*, Cambridge, Polity Press, 1997 [trad. esp.: *Cosmópolis, perspectiva y riesgos de un gobierno mundial*, Barcelona, Paidós, 2000].

[16] David Chandler, "New Rights for Old? Cosmopolitan Citizanship and the Critique of State Sovereingty", en *Political Studies*, vol. LI, 2003, pp. 332-349.

dad civil. El peligro de esos derechos sin sujetos es que pueden ser utilizados para socavar los derechos democráticos de autogobierno existentes, como cuando las instituciones de la sociedad civil desafían la soberanía nacional en nombre del "interés global".

Al igual que Habermas, cuya concepción de los derechos humanos fue tratada en el capítulo 4, el enfoque cosmopolítico pone más énfasis en la función legitimante de los derechos humanos que en su ejercicio democrático, y coincido con Chandler en que la construcción cosmopolita del ciudadano global es otro intento de privilegiar la moralidad por sobre la política. Él lo expresa del siguiente modo:

> En este sentido, los teóricos cosmopolitas reflejan una tendencia política más clara hacia el privilegio de los derechos proclamados desde arriba frente a la democracia representativa. La actividad política tiene cada vez más lugar por fuera de los partidos políticos tradicionales, y se está convirtiendo en una esfera dominada por los grupos de presión y por las campañas de temas únicos que no buscan conseguir votos sino presionar o lograr publicidad para sus reivindicaciones.[17]

Los nuevos derechos de los ciudadanos cosmopolitas son, por lo tanto, una quimera: constituyen reivindicaciones morales, no derechos democráticos que podrían ser ejercidos.

Sin embargo existe un problema aún más serio, que es que, a cambio de esos nuevos derechos ficticios, el enfoque cosmopolita termina sacrificando los viejos derechos de soberanía. Al justificar el derecho de las instituciones internacionales de socavar la soberanía a fin de defender la ley cosmopolita, niega los derechos democráticos de autogobierno a los ciudadanos de numerosos países. Chandler observa que

> •la regulación cosmopolita se basa en realidad en el concepto de desigualdad soberana, es decir que no todos los Estados deberían participar de la misma manera en el establecimiento y adjudicación del derecho

[17] David Chandler, *op. cit.*, p. 340.

internacional. Irónicamente, las nuevas formas cosmopolitas de justicia y protección de los derechos implican la elaboración de leyes y la imposición de las mismas, legitimadas desde una perspectiva cada vez más parcial y explícitamente occidental.[18]

Recordemos, por ejemplo, que Held presenta su comunidad cosmopolita como una comunidad de "todos los Estados democráticos". ¿Quién va a decidir qué Estados son democráticos, y sobre qué criterios? Sin duda es la concepción occidental de la democracia la que va a ser utilizada. Resulta muy significativo que Held no perciba esto como un problema. Al examinar cómo el derecho democrático debería ser impuesto, afirma que: "En primer lugar, el derecho democrático cosmopolita debería ser promulgado y defendido por aquellos Estados democráticos y sociedades civiles capaces de mostrar el criterio político necesario y de aprender cómo las instituciones y prácticas políticas deben cambiar y adaptarse a las nuevas circunstancias regionales y globales."[19]

En un libro reciente,[20] Held ha especificado aún más la naturaleza del orden cosmopolita que defiende. Destaca que quiere ofrecer una alternativa socialdemócrata al actual tipo de globalización, cuyo motor es un proyecto económico neoliberal diseñado por los Estados Unidos. Lo que, según Held, está en juego es el establecimiento de un nuevo internacionalismo influido por los valores y estándares cosmopolitas. El cosmopolitismo proclama un conjunto básico de valores y estándares que ningún agente debería poder violar, y requiere formas de regulación política y elaboración de leyes que van más allá de los poderes y restricciones de los Estados-nación. Tal cosmopolitismo, afirma, "puede ser considerado como la

[18] *Ibid.*, p. 343.

[19] David Held, *Democracy and the Global Order*, Cambridge, Polity Press, 1995, p. 232 [trad. esp.: *La democracia y el orden global*, Barcelona, Paidós, 1997].

[20] David Held, *Global Covenant: The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*, Cambridge, Polity Press, 2004 [trad. esp.: *Un pacto global. La alternativa socialdemócrata al consenso de Washington*, Madrid, Taurus, 2005].

perspectiva moral y política que se basa en la fortaleza del orden liberal multilateral, particularmente su compromiso con los valores morales universales, los derechos humanos y los valores democráticos, y que busca especificar los principios generales sobre los cuales todos podrían actuar".[21] Esos principios son los siguientes: igual valor y dignidad; agenciamiento activo; responsabilidad personal y dar cuenta de los propios actos; toma de decisión colectiva sobre asuntos públicos mediante procedimientos de voto; inclusividad y subsidiariedad; evitar el daño serio; sustentabilidad. Tomados en conjunto, constituyen la base ética que guía la democracia social global.

El proyecto de Held representa, desde luego, una alternativa progresista al actual orden neoliberal. Sin embargo, por todas las razones que hemos visto, está claro que el marco cosmopolita, aún formulado desde un punto de vista socialdemócrata, no incrementaría la posibilidad de autogobierno de los ciudadanos globales. Cualquiera sea su apariencia, la implementación de un orden cosmopolita tendría en realidad como resultado la imposición de un único modelo, el democrático liberal, sobre el mundo entero. De hecho, significaría tener mayor cantidad de personas directamente bajo el control de Occidente, con el argumento de que su modelo es el más idóneo para la implementación de los derechos humanos y los valores universales. Y, como he sostenido, esto está destinado a despertar fuertes resistencias y a crear antagonismos peligrosos.

Democracia y gobernación global

El carácter pospolítico de la perspectiva cosmopolita se distingue claramente cuando examinamos uno de sus conceptos centrales, el de "gobernación".[22] Al analizar la diferencia entre "gobierno" y "gobernación", Nadia Urbinati especifica que:

[21] David Held, *Global Covenant...*, *op. cit.*, p. 171.

[22] Mi crítica a la "gobernación" se refiere al modo en que este concepto es utilizado en el contexto particular de la "gobernación global". Existen, por supuesto,

> La gobernación implica una referencia específica a las "actividades coordinadas" y "organizadas" o a los "mecanismos" apropiados para la solución de algunos problemas específicos. A diferencia del gobierno, la gobernación se refiere a "las políticas" más que a "la política", porque no es una estructura de toma de decisión vinculante. Sus receptores no están constituidos por "el pueblo" como un sujeto político colectivo, sino por "la población", que puede ser afectada por cuestiones globales como el medioambiente, la migración o el uso de los recursos naturales.[23]

Hablar de gobernación global nos dice mucho acerca del tipo de actor que los cosmopolitas perciben como activo en su modelo. La cuestión central en la gobernación global es la negociación entre una diversidad de asociaciones y grupos de interés con una pericia específica, que intervienen en cuestiones particulares y que intentan presionar para lograr sus objetivos de un modo no adversarial. Esto implica una concepción de la política como resolución de problemas técnicos, y no como participación activa de ciudadanos ejerciendo sus derechos democráticos a partir de una confrontación "agonista" entre proyectos hegemónicos en disputa. Sin duda, algunas de esas asociaciones están motivadas por cuestiones éticas y no simplemente por interés, pero su enfoque no es propiamente político. Su objetivo es lograr un compromiso o un consenso racional, no desafiar la hegemonía dominante. Tal perspectiva sin duda concuerda con la interpretación liberal de la política, y se ajusta perfectamente al vocabulario consensual de la tercera vía. ¿Pero en qué sentido puede esta forma de gobernación global seguir considerándose democrática?

Robert Dahl responde claramente que no es posible, y critica la celebración que efectúan los defensores del cosmopolitismo de las organizaciones internacionales, a las que perciben como un paso más en la larga marcha de la idea democrática desde la *polis* hasta el

---

otros usos de este concepto, por ejemplo en el caso de diferentes formas de "gobernación en red" donde el objetivo es una ampliación del debate democrático.

[23] Nadia Urbinati, "Can Cosmopolitical Democracy be Democratic?", *op. cit.*, p. 80.

cosmos. Según Dahl, ésta constituye una visión de la democracia que deja de lado el hecho de que todas las decisiones, incluso aquellas tomadas por gobiernos democráticos, son desfavorables para algunas personas, dado que si bien producen beneficios, también implican costos. "Si las compensaciones en ventajas y desventajas fueran idénticas para todos, los criterios involucrados en la toma de decisiones colectivas serían más o menos los mismos que aquellos involucrados en la toma de decisiones individuales: pero las compensaciones no son iguales para todos."[24] Los costos y beneficios son por lo tanto distribuidos desigualmente, y la cuestión central siempre es: ¿quién debería decidir y sobre qué criterios? De ahí la importancia de que esas decisiones estén expuestas a la impugnación. Si esto ya resulta difícil a nivel nacional, se vuelve casi intratable cuando uno considera el caso de un hipotético *demos* internacional, donde existirían importantes diferencias en la magnitud de la población y en el poder de los diferentes Estados.

Dahl afirma que, si aceptamos que la democracia constituye un sistema de control popular sobre las políticas y decisiones del gobierno, debemos concluir que la toma de decisión a nivel internacional no puede ser democrática. Esto no implica concebir a las organizaciones internacionales como indeseables o negar su utilidad. Pero Dahl sostiene que "no hay ninguna razón para vestir a las organizaciones internacionales con el atuendo de la democracia, simplemente con el fin de otorgarles una mayor legitimidad".[25] Propone, en cambio, tratarlas como "sistemas burocráticos de negociación" que pueden ser necesarios, pero cuyos costos para la democracia deberían ser admitidos y considerados cuando se toman decisiones tendientes a cederles importantes poderes nacionales.

Mary Kaldor también es escéptica respecto de la idea de que los procedimientos democráticos puedan ser reconstituidos a nivel glo-

[24] Robert Dahl, "Can International Organizations be Democratic? A Sceptic View", en *Democracy's Edges*, *op. cit.*, p. 25.

[25] *Ibid.*, p. 32.

bal. Pero, a diferencia de Dahl, ella aprueba el proyecto cosmopolita, y sugiere una ingeniosa solución: concebir a la sociedad civil global como un equivalente funcional de la democracia.[26] Según Kaldor, una vez que reconocemos que la cuestión central en la democracia parlamentaria ha sido siempre la deliberación y no la representación, las dificultades vinculadas al establecimiento de una democracia representativa global pueden ser ignoradas. La participación en una sociedad civil global podría reemplazar a la representación al proporcionar un espacio de deliberación sobre el abanico de cuestiones que afectan a las personas en diferentes aspectos de sus vidas. Incluso si dejamos de lado la noción tan problemática de "sociedad civil global", se plantean serias dificultades para pensar tal idea. Para empezar, la mera deliberación, sin el momento de la decisión y los mecanismos para imponer esas decisiones, tiene muy poco sentido. Si agregamos a eso el privilegio que ella atribuye a los grupos de presión, resulta evidente que, en nombre de su adaptación a la era de la globalización, su propuesta termina privando a la noción de democracia de una de sus dimensiones más importantes. Sin duda, Kaldor defiende una concepción muy activista de la sociedad civil, y destaca la necesidad de una redistribución del poder. Sus perspectivas son, en varios puntos, bastante radicales, pero adhiere claramente al enfoque consensual. Según su perspectiva, la sociedad civil es el sitio de un tipo de gobernación basada en el consenso, un consenso que es generado a través de la política concebida como "negociación social". Cree en la posibilidad de "una conversación genuinamente libre, un diálogo crítico racional", y está convencida de que "mediante el acceso, la apertura y el debate, es más probable que los políticos actúen como una clase universal hegeliana, en interés de la comunidad humana".[27]

[26] Mary Kaldor, *Global Civil Society: An Answer to War*, Cambridge, Polity Press, 2003 [trad. esp.: *La sociedad civil global. Una respuesta a la guerra*, Barcelona, Tusquets, 2005].

[27] *Ibid.*, p. 108.

Como ya debería resultar claro, el problema central con las diversas formas de cosmopolitismo es que todas postulan, aunque en diferentes modalidades, la disponibilidad de una forma de gobernación consensual que trasciende lo político, el conflicto y la negatividad. El proyecto cosmopolita debe por lo tanto negar la dimensión hegemónica de la política. Diferentes teóricos cosmopolitas afirman, incluso explícitamente, que su objetivo es concebir una política "más allá de la hegemonía". Tal enfoque pasa por alto el hecho de que, en tanto las relaciones de poder son constitutivas de lo social, todo orden es *necesariamente* un orden hegemónico. Creer en la posibilidad de una democracia cosmopolita con ciudadanos cosmopolitas que posean los mismos derechos y obligaciones, un grupo que coincidiría con la "humanidad", es una ilusión peligrosa. Si tal proyecto alguna vez se realizara, sólo podría significar la hegemonía mundial de un poder dominante que habría logrado imponer su concepción del mundo sobre todo el planeta y que, identificando sus intereses con los de la humanidad, consideraría cualquier desacuerdo como un desafío ilegítimo a su liderazgo "racional".

¿UNA DEMOCRACIA ABSOLUTA DE LA MULTITUD?

Si el enfoque cosmopolita no es capaz de proporcionar la perspectiva política requerida por la era de la globalización, ¿qué ocurre con la visión planteada por Michael Hardt y Antonio Negri en *Imperio*,[28] un libro que ha sido aclamado como "El Manifiesto Comunista del siglo XXI"? Algunas personas parecen creer efectivamente que ésta es la respuesta que la izquierda estaba esperando. Sin embargo, como demostraré en un momento, un análisis cuidadoso revela una inesperada convergencia entre *Imperio* y el cosmopolitismo liberal. En ambos casos, lo que está ausente es la dimensión propiamente polí-

[28] Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2000 [trad. esp.: *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002].

tica: el poder puede ser superado, se niega el carácter constitutivo del antagonismo, y la cuestión central de la soberanía es rechazada. De hecho, *Imperio* no es más que una versión ultraizquierdista de la perspectiva cosmopolita. Lejos de fortalecernos, contribuye a reforzar la actual incapacidad para pensar y actuar políticamente.

Éste no es el lugar indicado para una discusión de todos los aspectos del libro. Como han revelado las diversas críticas, detrás de la amplia gama de referencias y temas que han seducido a tantos lectores, sus tesis básicas no resisten el análisis. De hecho, ha quedado en pie muy poco del argumento principal. No sólo los análisis teóricos sobre la importancia del trabajo inmaterial, el rol del Estado-nación, los efectos homogeneizantes del capital global y la naturaleza revolucionaria de "la multitud"[29] han sido drásticamente puestos en cuestión. De un modo dramático, la tesis central del libro –el fin del imperialismo y el surgimiento de una nueva forma de soberanía sin centro– ha sido destrozada por las guerras libradas por los Estados Unidos después de los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001. Me asombra que incluso en *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*,[30] que se publicó en 2004, no cuestionen realmente su afirmación de que "no existe un centro de poder imperial".[31] Sin duda, la primera parte está dedicada a examinar las características de las nuevas guerras, y admiten el rol fundamental de los Estados Unidos. Pero se niegan a verlo como un poder imperialista; es sólo una versión unilateral del imperio, al que insisten en presentar como una red de poder descentralizado. La

[29] Ya se han publicado numerosos libros con críticas muy pertinentes a *Imperio*. Véanse, por ejemplo, Gopal Balakrishnan (ed.), *Debating Empire*, Londres, Verso, 2004; Paul A. Passavant y Jodi Dean (eds.) *Empire's New Clothes*, Nueva York, Routledge, 2004; así como también la edición especial de *Rethinking Marxism*, vol. XIII, 3/4, 2001.

[30] Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Nueva York, Penguin Press, 2004 [trad. esp.: *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, Madrid, Debate, 2004].

[31] Michael Hardt y Antonio Negri, "Adventures of the Multitude: Response of the Authors", en *Rethinking Marxism*, *op. cit.*, p. 239.

única diferencia es que, mientras que su libro anterior era muy enérgico con respecto a la existencia real del imperio, ahora insisten en que sólo están indicando una *tendencia*, que se manifiesta en diversos procesos contemporáneos.

¿Cómo explicar el éxito de un libro tan defectuoso? En el período pospolítico en el que estamos viviendo, con la globalización neoliberal considerada como el único horizonte, no resulta sorprendente que *Imperio*, con su retórica mesiánica, haya encendido la imaginación de muchas personas ansiosas por encontrar en la "multitud" un nuevo sujeto revolucionario. Su carácter visionario aportó esperanza en tiempos en que el triunfo del capitalismo parecía tan completo que no podía concebirse otra alternativa. El problema es, por supuesto, que en lugar de contribuir a trabajar en pos de una alternativa a la actual hegemonía neoliberal, la consecuencia factual de *Imperio* es, probablemente, producir el efecto opuesto. Si –como vengo sosteniendo– lo que se necesita en la actualidad es una interpretación adecuada de la naturaleza de lo político, que permita comprender las condiciones para un desafío hegemónico efectivo al orden neoliberal, no encontramos ciertamente en este libro las herramientas teóricas para tal empresa. Lo que hallamos es otra versión de la perspectiva pospolítica que define el sentido común en nuestras posdemocracias. Sin duda es en este caso una versión "radical", formulada en un vocabulario filosófico sofisticado: de ahí su atracción para aquellos que consideran que ha llegado el momento de abandonar las categorías "obsoletas" para "repensar" lo político.

Sin embargo, a pesar de la terminología deleuziana y la retórica revolucionaria, existen muchas perversas similitudes entre las perspectivas de Hardt y Negri y las de los teóricos de la tercera vía y los liberales cosmopolitas que afirman la necesidad de "repensar la política". Tomemos como ejemplo la cuestión de la globalización. La totalidad de esos teóricos concibe a la globalización como un paso progresivo, cuyas consecuencias homogeneizantes están creando las condiciones para un mundo más democrático. La muerte de la soberanía de los Estados-nación es percibida como una nueva etapa en

la emancipación de las restricciones del Estado. Se está estableciendo una política global que va a permitir una nueva forma de gobernación global. Dejando de lado la retórica vacía de la multitud, uno puede perfectamente considerar a *Imperio* como otra versión del enfoque cosmopolita. Incluso la insistencia de Hardt y Negri en el carácter "armonioso" del imperio y la creación por parte del capitalismo global de un mundo unificado, sin un "exterior", se ajusta claramente a la visión cosmopolita. De la misma manera, la subestimación del rol crucial desempeñado por los Estados Unidos en la imposición del modelo neoliberal de globalización mundial coincide con la visión optimista de los defensores de la sociedad civil global.

En lo que respecta a la "soberanía", tampoco hay demasiada diferencia entre aquellos que celebran la perspectiva de un orden universal organizado en torno a una "soberanía cosmopolita" y la postura radical "antisoberanía" adoptada en *Imperio.* En ambos casos hay un claro deseo de eliminar el concepto moderno de soberanía en nombre de una forma de gobernación supuestamente más democrática. Los teóricos cosmopolitas desde luego no discreparían con la declaración de Hardt y Negri según la cual "debemos desarrollar una teoría política sin soberanía".[32]

Con respecto a las diversas formas de política socialdemócrata, no hay tampoco demasiada diferencia entre las tesis planteadas en *Imperio* y las de Beck y Giddens. Como observó Michael Rustin:

> Ellos comparten con los possocialistas de la "tercera vía" la idea de que ahora debemos aceptar una nueva sociedad individualizada, globalizada e interconectada como la única base posible para la acción futura, aunque la acción que conciben es apocalíptica, mientras que los possocialistas reformistas sólo buscan mitigar y regular de alguna manera las turbulencias del capitalismo global, para el cual no conciben ninguna alternativa posible.[33]

[32] Michael Hardt y Antonio Negri, "Adventures of the Multitude...", *op. cit.*, p. 242.

[33] Michael Rustin, "Empire: a Postmodern Theory of Revolution", en *Debating Empire, op. cit.*, p. 7.

De ahí su actitud negativa hacia las luchas para defender los Estados de bienestar nacionales, que en el caso de Hardt y Negri también incluye una desestimación de la importancia de la Unión Europea.

Pero es al concebir el modo en el cual se puede promover una alternativa al imperio cuando se destaca claramente el carácter antipolítico del libro, y su influencia puede provocar las consecuencias más perjudiciales. Efectivamente, para un libro que se presenta a sí mismo como una nueva visión de la política radical, *Imperio* carece seriamente de estrategia política. ¿Cómo podemos concebir el desafío político al imperio por parte de la multitud? La multitud, afirman, es una hipótesis lógica que procede de su análisis de la estructura económica, política y cultural del imperio. Es un contraimperio que ya está contenido dentro del imperio, y que inevitablemente va a romper las restricciones que este último está imponiendo constantemente para impedir la toma de la soberanía por el poder constituyente de la multitud. Este hecho –cuando ocurra– indicará una discontinuidad radical, y constituirá una metamorfosis ontológica que abrirá nuevamente la historicidad. Cuando la multitud logre transformar la soberanía en su propio beneficio tendrá lugar una "nueva posición del ser", y se establecerá la plenitud del tiempo mediante la inmanentización. Entonces nacerá una democracia absoluta de la multitud.

El modo en que todo esto va a ocurrir, como destaca Alberto Moreiras, se anuncia mesiánicamente, pero nunca se establece teóricamente. Aparte de afirmar el deseo mesiánico de la multitud, "*Imperio* no ofrece una teoría de la subjetivización; se limita a afirmar cómo el sujeto, siempre supuestamente ya formado, puede operar suponiendo su posición legítima o milenaria".[34] Todas las cuestiones cruciales para un análisis político son evitadas, por ejemplo aquellas referidas al modo en que la multitud puede convertirse en un sujeto revolucionario. Se nos dice que esto depende de que

[34] Alberto Moreiras, "A Line of Shadow: Metaphysics in Counter-Empire", en *Rethinking Marxism, op. cit.*, p. 224.

ella se enfrente al imperio políticamente, pero ésta es precisamente la cuestión que, dado su marco teórico, son incapaces de tratar. Su idea de que el deseo de la multitud va a provocar el fin del imperio evoca el determinismo de la Segunda Internacional, con su predicción de que las contradicciones económicas del capitalismo conducirían a su colapso. Desde luego, en este caso ya no es el proletariado el sujeto revolucionario, sino la "multitud". Pero, a pesar del nuevo vocabulario, sigue siendo el mismo viejo enfoque determinista que no deja ningún espacio a la intervención política efectiva.

Además de introducir un aire nuevo a un panorama dominado por la falta de una alternativa a la actual hegemonía liberal, el éxito de *Imperio* también se debe al hecho de que parece proporcionar un lenguaje político al creciente movimiento opuesto a la globalización. Aunque varios sectores de la ultraizquierda tradicional han intentado reivindicar estas luchas, presentándolas como anticapitalistas y fundadas en la clase trabajadora, está claro que una teorización diferente es necesaria. Aquí es donde el vocabulario deuleziano movilizado por Hardt y Negri puede resultar seductor. Permite a la multiplicidad de resistencias expresadas por este movimiento global resonar con las nociones elaboradas por Deleuze y Guattari en *El Anti-Edipo* y *Mil Mesetas.* Estoy convencida, sin embargo, de que sería un serio error para el movimiento antiglobalización adoptar la perspectiva planteada en *Imperio.* Uno de los principales desafíos que enfrenta este "movimiento de los movimientos" es cómo transformarse en un movimiento *político* que plantee propuestas alternativas concretas. Es cierto que ya se han dado los primeros pasos a partir de la organización de los Foros Sociales Mundiales, así como también de diferentes foros regionales. Pero muchos temas importantes referidos al porvenir aún están pendientes y determinarán su forma y posibilidades de éxito en los próximos años.

Una cuestión fundamental se refiere al tipo de relación que debe establecerse entre los diferentes componentes del movimiento. Como se ha señalado a menudo, es un movimiento muy heterogéneo y, aunque sin duda la diversidad puede ser una fuente de forta-

leza, también puede plantear problemas serios. Hardt y Negri dan por sentado que los poderes inmanentes de la multitud desafiarán al poder constituido del imperio. No resulta sorprendente que nunca planteen la cuestión de la articulación política entre las diferentes luchas; efectivamente, ésta es precisamente la cuestión que está excluida de su perspectiva. Según su perspectiva, el hecho de que todas esas luchas no se comuniquen, lejos de ser un problema, es una virtud, ya que "precisamente porque todas estas luchas son incomunicables y por lo tanto impedidas de desplazarse horizontalmente en la forma de un ciclo, se ven forzadas a saltar verticalmente y tocar inmediatamente el nivel global".[35] En consecuencia, a pesar de su origen local, cada lucha ataca directamente el núcleo virtual del imperio. Hardt y Negri nos exhortan a renunciar al modelo horizontal de articulación de las luchas, que ya no es adecuado y nos oculta el nuevo potencial radical. Ya no es cuestión de preocuparnos por cómo articular una diversidad de movimientos con intereses diferentes y cuyas demandas pueden estar en conflicto. De esta manera, la cuestión central de la política democrática, la cuestión que el movimiento antiglobalización debe tratar con urgencia –cómo operar en el campo de las diferencias para crear una cadena de equivalencias entre luchas democráticas– simplemente se evapora.

Otro problema serio reside en la manera extremadamente negativa en que se conciben las luchas locales y nacionales en *Imperio.* Esto, desde luego, coincide con la denigración que hacen Hardt y Negri de la soberanía y con su celebración de la globalización, a la que presentan estableciendo un espacio "armonioso", donde las soberanías nacionales y los obstáculos al movimiento libre de la multitud son eliminados. Según ellos, el proceso de "desterritorialización" y el debilitamiento concomitante de los Estados-nación característicos del imperio, representan un paso hacia la liberación de la multitud, y rechazan cualquier forma de política con bases nacionales o regionales. Desde su punto de vista, la valorización de lo local es retrógrada y fas-

[35] Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire, op. cit.*, p. 55.

cista y declaran que "la resistencia de la multitud a la esclavitud –las luchas contra la esclavitud de pertenecer a una nación, a una identidad y a un pueblo, y por lo tanto el abandono de la soberanía y los límites que impone a la subjetividad– es enteramente positiva".[36]

Si el movimiento antiglobalización adoptara tal perspectiva, se condenaría sin duda a la irrelevancia política. En verdad, su futuro e impacto dependen de su capacidad de organización en diversos niveles diferentes, local, nacional, regional, así como también global. A pesar de las afirmaciones realizadas en *Imperio*, los Estados-nación aún constituyen actores importantes y, aunque es cierto que las compañías multinacionales operan de acuerdo a estrategias en gran medida independientes de los Estados, no pueden prescindir del poder de los mismos. Como destaca Doreen Massey,[37] el espacio globalizado es un espacio "veteado", con una diversidad de sitios donde las relaciones de poder se articulan en configuraciones específicas locales, nacionales y regionales. La diversidad de puntos nodales exige una variedad de estrategias, y la lucha no puede ser concebida simplemente a nivel global. Los foros locales y regionales, como aquellos que se organizaron en Europa (Florencia en 2002, París en 2003 y Londres en 2004) y en muchas ciudades del mundo, son los sitios donde pueden interconectarse una variedad de resistencias y desde los cuales puede lanzarse una "guerra de posición" –tomando un término de Gramsci–. Las lealtades locales y nacionales también pueden ofrecer importantes sitios de resistencia, y desestimarlas –negándonos a movilizar su dimensión afectiva en torno a objetivos democráticos– significa dejar este potencial disponible para su articulación por parte de demagogos de derecha. Sería un grave error para el movimiento antiglobalización seguir los consejos de Hardt y Negri y considerar esas lealtades como reaccionarias.

Contra la descripción engañosa de una multitud global enfrentada a un imperio unificado, una confrontación que resultará inevita-

[36] *Ibid.*, p. 361.
[37] Doreen Massey, *For Space*, Londres, Sage, 2005, cap. 14.

blemente en la victoria de la multitud y "la invención de una nueva democracia, una democracia absoluta, ilimitada, inconmensurable"[38] la cuestión que debe abordarse se vincula a las formas políticas de organización de las resistencias, que requiere admitir las divisiones que existen en ambos campos. Ni los conflictos entre las "máquinas deseantes" de la multitud, ni las divergencias de intereses dentro del campo capitalista, deben pasarse por alto. Tampoco la visión de Hardt y Negri de un espacio globalizado armonioso ni la perspectiva cosmopolita logran reconocer la naturaleza pluralista del mundo, el hecho de que es un "pluriverso" y no un "universo". Su idea de una "democracia absoluta", un Estado de inmanencia radical más allá de la soberanía, donde una nueva forma de autoorganización de la multitud reemplazaría un orden estructurado en torno al poder, es la forma posmoderna de anhelar un mundo reconciliado –un mundo donde el deseo habría triunfado contra el orden, donde el poder constituyente inmanente de la multitud habría derrotado al poder constituido trascendente del Estado, y donde lo político habría sido eliminado–. Tal anhelo, cualquiera sea su versión –liberal o de ultraizquierda– nos impide entender cuál es el verdadero desafío que enfrenta la política democrática tanto a nivel nacional como internacional: no cómo superar la relación nosotros/ellos, sino cómo concebir formas de construcción del nosotros /ellos compatibles con un orden pluralista.

Hacia un orden mundial multipolar

Como sostuve en el capítulo 4, el hecho de que actualmente estemos viviendo en un mundo unipolar –donde no existen canales legítimos para oponerse a la hegemonía de los Estados Unidos– origina la explosión de nuevos antagonismos que, si no logramos comprender su

[38] Michael Hardt y Antonio Negri, "Globalization and Democracy", en Okwui Enwezor *et al.* (eds.), *Democracy Unrealized*, Kassel, Hatje Cantz, 2002, p. 336.

naturaleza, pueden realmente conducir al anunciado "choque de civilizaciones". La manera de evitar tal posibilidad consiste en aceptar seriamente el pluralismo, en lugar de intentar imponer un único modelo en todo el mundo, aun si este es un modelo cosmopolita bienintencionado. Por lo tanto, es urgente renunciar a la ilusión de un mundo unificado y trabajar por el establecimiento de un mundo multipolar. Hoy se oye hablar mucho de la necesidad de un "multilateralismo" efectivo. Pero el multilateralismo en un mundo unipolar siempre va a ser una ilusión. En tanto exista un único poder hegemónico, siempre será éste el que decida si tendrá en cuenta la opinión de otras naciones o si actuará solo. Un multilateralismo real requiere la existencia de una pluralidad de centros de decisión y alguna forma de equilibrio –aunque sea sólo relativo– entre diversos poderes.

Como sugerí en ese capítulo, podemos encontrar importantes ideas en los escritos de Schmitt de la década de 1950 y comienzos de la de 1960, donde especuló sobre la posibilidad de un nuevo Nomos de la Tierra que podría reemplazar el *Jus Publicum Europaeum*. En un artículo de 1952[39] en el que examinó cómo podía evolucionar el dualismo creado por la Guerra Fría y la polarización entre el capitalismo y el comunismo, imaginó varios escenarios posibles. Era escéptico respecto de la idea de que tal dualismo era sólo el preludio de una unificación final del mundo como resultado de la victoria total de uno de los antagonistas, que lograría entonces imponer su sistema y su ideología a todo el mundo. El fin de la bipolaridad conduciría más bien a un nuevo equilibrio garantizado por los Estados Unidos y bajo su hegemonía. Schmitt también imaginó la posibilidad de una tercera forma de evolución, consistente en el inicio de una dinámica de pluralización, que tendría como resultado el establecimiento de un nuevo orden global basado en la existencia de varios bloques regionales autónomos. Esto brindaría las condiciones para un equilibrio de fuerzas entre varias grandes áreas, estableciendo entre ellas un nuevo

[39] Carl Schmitt, "Die Einheit der Welt", en *Merkur*, vol. VI, núm. 1, 1952, pp. 1-11.

sistema de derecho internacional. Tal equilibrio presentaría semejanzas con el viejo *Jus Publicum Europaeum*, pero en este caso sería realmente global y no sólo eurocéntrico. Ésta era su solución preferida porque consideraba que, mediante el establecimiento de un "pluralismo real", tal mundo multipolar proporcionaría las instituciones necesarias para manejar los conflictos y evitar las consecuencias negativas derivadas del seudouniversalismo originado por la generalización de un sistema único. Sin embargo, era consciente de que tal seudouniversalismo era un resultado más probable que el pluralismo que él defendía. Y, desafortunadamente, sus temores han sido confirmados desde el colapso del comunismo.

Las reflexiones de Schmitt fueron motivadas desde luego por preocupaciones muy diferentes de las mías, pero considero que su visión es particularmente relevante para nuestra coyuntura actual. La izquierda debería reconocer el carácter pluralista del mundo y adoptar la perspectiva multipolar. Esto, como ha sostenido Massimo Cacciari,[40] significa trabajar por el establecimiento de un sistema de derecho internacional basado en la idea de polos regionales e identidades culturales federados entre sí en el reconocimiento de su autonomía total. Cacciari reconoce el carácter pluralista del mundo y, al examinar la cuestión de la relación con el mundo islámico, nos previene contra la creencia de que la modernización del islam debería tener lugar mediante la occidentalización. El hecho de intentar imponer nuestro modelo, afirma, multiplicaría los conflictos locales de resistencia que fomentan el terrorismo global. Él sugiere un modelo de globalización construido en torno a un número determinado de grandes espacios y polos culturales genuinos, e insiste en que el nuevo orden mundial debe ser multipolar.

Evidentemente, dada la supremacía indiscutida de los Estados Unidos, mucha gente va a afirmar que el proyecto de un mundo

[40] Massimo Cacciari, "Digressioni su Impero e tre Rome", en H. Frise, A. Negri y P. Wagner (eds.), *Europa Politica Ragioni di una necessita*, Roma, Manifestolibri, 2002.

multipolar es completamente irreal. Pero ciertamente no es más irreal que la visión cosmopolita. De hecho, la emergencia de China como un superpoder demuestra que tal dinámica de pluralización, lejos de ser irreal, ya está funcionando. Y ésta no es la única señal de que se están formando bloques regionales cuyos objetivos son lograr cierta autonomía y poder de negociación. Éste es, por ejemplo, claramente el rumbo que están tomando varios países en América Latina, bajo el liderazgo de Brasil y Argentina, en su intento por fortalecer el MERCOSUR (una estructura económica compartida en América del Sur); una dinámica similar se está estableciendo en la asociación de varios países del este de Asia en el ASEAN, y es probable que la atracción de tal modelo se incremente.

No quiero minimizar los obstáculos que deben superarse, pero, al menos en el caso de la creación de un orden multipolar, esos obstáculos son sólo de naturaleza empírica, mientras que el proyecto cosmopolita también está basado en premisas teóricas defectuosas. Su sueño de un orden mundial no estructurado en torno a relaciones de poder se basa en su negativa a reconocer la naturaleza hegemónica de todo orden. Una vez que se admite que no existe un "más allá de la hegemonía", la única estrategia concebible para superar la dependencia mundial de un solo poder es encontrar modos de "pluralizar" la hegemonía. Y esto sólo puede lograrse mediante el reconocimiento de una multiplicidad de poderes regionales. Solamente en este contexto ningún agente del orden internacional logrará, gracias a su poder, considerarse a sí mismo por encima de la ley, y arrogarse el rol de la soberanía. Además, como ha señalado Danilo Zolo, "un equilibrio multipolar constituye la condición necesaria para que el derecho internacional ejerza incluso esa mínima función que es la contención de las consecuencias más destructivas de la guerra moderna".[41]

[41] Antonio Negri y Danilo Zolo, "Empire and the Multitude: a Dialogue on the New Order of Globalization", en *Radical Philosophy*, núm. 120, julio-agosto de 2003, p. 33.

VI. CONCLUSIÓN

En la actualidad estamos enfrentando años decisivos. Después de la euforia de la década de 1990, en la cual la victoria final de la democracia liberal y el advenimiento de un "nuevo orden mundial" fueron aclamados desde tantas procedencias, han surgido nuevos antagonismos que representan desafíos que décadas de hegemonía neoliberal nos han hecho incapaces de enfrentar. En este libro examiné algunos de esos desafíos, y sostuve que la comprensión de su naturaleza requiere aceptar la dimensión no erradicable del antagonismo que existe en las sociedades humanas, a lo que he propuesto denominar "lo político".

En lo que se refiere a la política nacional, he demostrado cómo la creencia en el fin de una forma de política adversarial y la superación de la división izquierda/derecha, en lugar de facilitar el establecimiento de una sociedad pacificada, ha creado el terreno para el surgimiento de movimientos populistas de derecha. Al sugerir que la solución reside en la posibilidad de fomentar el carácter agonista de la política a través de la revitalización de la distinción izquierda/derecha, no apelo a un mero retorno a su contenido tradicional, como si el significado de esos términos se hubiera fijado de una vez para siempre. Lo que está en juego en la oposición izquierda/derecha no es un contenido particular –aunque como señaló Norberto Bobbio se refiere evidentemente a actitudes opuestas con respecto a la redistribución social–[1] sino el reconocimiento de la división social y la legitimación del conflicto. Destaca la existencia en una sociedad

[1] Norberto Bobbio, *Destra e Sinistra: ragioni e significati di una distinzione politica*, Roma, Donzelli Editore, 1994 [trad. esp.: *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*, Madrid, Taurus, 1995].

democrática de una pluralidad de intereses y demandas que, aunque están en conflicto y finalmente nunca pueden ser reconciliados, deberían sin embargo considerarse como legítimos. El contenido de la izquierda y la derecha va a variar, pero la línea divisoria debería permanecer, porque su desaparición indicaría que se niega la división social y que un conjunto de voces han sido silenciadas. Es por esto que la política democrática es por naturaleza necesariamente adversarial. Como ha destacado Niklas Luhmann, la democracia moderna apela a una "separación de la cumbre", una clara división entre el gobierno y la oposición, y esto supone que se ofrecen políticas claramente diferenciadas, otorgando a los ciudadanos la posibilidad de decidir entre diferentes modos de organización de la sociedad.[2] Cuando la división social no puede ser expresada por la división izquierda/derecha, las pasiones no pueden ser movilizadas hacia objetivos democráticos, y los antagonismos adoptan formas que pueden amenazar las instituciones democráticas.

Los límites del pluralismo

Para evitar confusiones, debería especificar que, al contrario de algunos pensadores posmodernos que conciben un pluralismo sin fronteras, yo no creo que una política democrática pluralista debiera considerar como legítimas todas las demandas formuladas en una determinada sociedad. El pluralismo que planteo requiere discriminar entre demandas que deben ser aceptadas como parte del debate agonista, y aquellas que deben ser excluidas. Una sociedad no puede aceptar aquellas que cuestionan sus instituciones básicas como adversarios legítimos. El enfoque agonista no pretende abarcar todas las diferencias y superar todas las formas de exclusión. Pero las exclusiones son concebidas en términos políticos, no morales.

[2] Niklas Luhmann, "The Future of Democracy", en *Thesis Eleven*, núm. 26, 1990, p. 51.

Algunas demandas son excluidas, no porque se las declara "malignas", sino porque desafían las instituciones constitutivas de la asociación política democrática. Sin duda la propia naturaleza de esas instituciones es también parte del debate agonista, pero, para que tal debate tenga lugar, es necesaria la existencia de un espacio simbólico compartido. Esto es lo que quise decir cuando en el capítulo 2 afirmé que la democracia requiere un "consenso conflictual": consenso sobre los valores ético políticos de la libertad e igualdad para todos, disenso sobre su interpretación. Por lo tanto, debería trazarse una línea entre aquellos que rechazan abiertamente esos valores y aquellos que, aunque los aceptan, luchan por interpretaciones contradictorias.

Mi postura puede parecer aquí similar a la de un teórico liberal como John Rawls, cuya distinción entre pluralismo "simple" y "razonable" es también un intento de trazar una división entre demandas legítimas e ilegítimas. Sin embargo, difiere considerablemente de la postura de Rawls: él pretende que tal discriminación se fundamenta en la racionalidad y la moralidad, mientras que yo afirmo que el trazado de una frontera entre lo legítimo y lo ilegítimo constituye siempre una decisión política, y debería por lo tanto presentarse siempre a la discusión.[3] Siguiendo a Wittgenstein, afirmo que nuestra lealtad hacia los valores e instituciones democráticos no se basa en su racionalidad superior, y que los principios democráticos liberales pueden ser defendidos sólo en tanto constitutivos de nuestra forma de vida. Al contrario de Rawls y Habermas, no intento presentar la democracia liberal como el modelo que sería escogido por todo individuo racional en condiciones ideales. Es por eso que concibo la dimensión normativa inscripta en las instituciones políticas como de naturaleza "ético política" para indicar que siempre se refiere a prácticas específicas, dependiendo de contextos particulares, y que no es la expresión de una moralidad universal.

[3] He criticado la postura de Rawls respecto de este punto en mi libro *The Return of the Political*, Londres, Verso, 1993, cap. 6.

Efectivamente, desde Kant, la moralidad es a menudo presentada como un ámbito de postulados universales donde no hay lugar para el "desacuerdo racional". Esto, según mi punto de vista, es incompatible con el reconocimiento del carácter profundamente pluralista del mundo y el irreducible conflicto de valores.

Está claro que mi postura sobre los límites del pluralismo tiene implicaciones para el debate actual sobre multiculturalismo, y vale la pena explicar algunas de ellas. En primer lugar, debemos distinguir las diferentes demandas reunidas bajo el rótulo de multiculturalistas, entre aquellas que tienen que ver con el reconocimiento de tradiciones y hábitos estrictamente culturales y aquellas de naturaleza directamente política. Soy perfectamente consciente de que esto no es fácil, y que nunca va a haber una solución definitiva, clara y satisfactoria. Pero se puede establecer una distinción aproximada entre un conjunto de demandas cuya satisfacción puede obtenerse sin amenazar el marco democrático liberal básico, y aquellas que conducirían a su destrucción. Éste sería el caso, por ejemplo, de aquellas demandas cuya satisfacción requeriría la implementación de sistemas legales diferentes según el origen étnico o las creencias religiosas de los grupos. Sin duda, existen ciertos casos especiales, como el de los pueblos indígenas, en los que pueden hacerse excepciones.[4] Pero el pluralismo legal no puede convertirse en la norma sin amenazar la permanencia de la asociación política democrática. Una sociedad democrática requiere la lealtad de sus ciudadanos hacia un conjunto de principios ético políticos compartidos, generalmente explicitados en una constitución y encarnados en un marco legal, y no puede permitir la coexistencia de principios de legitimidad contradictorios entre sí. Creer que, en nombre del pluralismo, a alguna categoría de inmigrantes se le debería otorgar una excepción es, según mi punto de vista, un error que indica una falta de comprensión del rol de lo político en el ordenamiento simbólico

[4] Para una discusión acerca de esos temas véase William Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

de las relaciones sociales. Sin duda han existido algunas formas de pluralismo legal, como por ejemplo en el Imperio Otomano con el "sistema millet" (que reconocía a las comunidades musulmanas, cristianas y judías como unidades autogobernadas que podían imponer leyes religiosas restrictivas sobre sus propios miembros), pero tal sistema es incompatible con el ejercicio de la ciudadanía democrática, que postula la igualdad para todos los ciudadanos.

Un pluralismo de las modernidades

Cuando nos desplazamos de la política nacional a la internacional, encontramos un tipo muy diferente de pluralismo, que es necesario distinguir del pluralismo liberal. El primer tipo de pluralismo es característico de la democracia liberal y está vinculado al fin de una concepción unificada de la buena vida y a la afirmación de la libertad individual. Este pluralismo está incorporado a las instituciones de la democracia liberal, es parte de sus principios ético políticos y debe ser aceptado por sus ciudadanos. Pero existe también otro tipo de pluralismo, un pluralismo que socava la reivindicación de la democracia liberal de proveer el modelo universal que todas las sociedades deberían adoptar en razón de su racionalidad superior. Tal pluralismo es el que está en juego en el proyecto multipolar.

Al contrario de lo que muchos universalistas liberales quisieran que creamos, el modelo de modernidad occidental –caracterizado por el desarrollo de un tipo de racionalidad instrumental y un individualismo atomista– no es la única forma adecuada de relacionarse con el mundo y con los otros. Puede haber obtenido hegemonía en Occidente, pero –como han señalado muchos críticos– incluso aquí está lejos de ser la única forma de sociabilidad. Siguiendo esta línea los historiadores intelectuales han comenzado a criticar la idea monolítica de la Ilustración y han revelado la presencia de una multiplicidad de ilustraciones diferentes, a menudo en rivalidad entre sí, que han sido desplazadas por el surgimiento de la modernidad capitalista.

Al examinar las diversas ilustraciones que ahora son reconocidas como constitutivas de la historia europea –civil, metafísica, neoromana, basada en la soberanía popular, cívica– James Tully afirma que la pregunta "¿Qué es la Ilustración?" que fue formulada dentro de la tradición kantiana como una pregunta trascendental con una respuesta trascendental-legislativa definitiva, debería ser destrascendentalizada y reespecificada como una pregunta histórica "con diversas menores respuestas ilustradas, cada una referida a una forma de subjetividad ilustrada autoproclamada, adquirida mediante el ejercicio de un *ethos* particular y sus prácticas políticas afines".[5] Sin embargo, no alcanza con limitar la investigación a Europa, porque una vez reconocido el carácter histórico de la cuestión, debemos admitir que, así como no puede recibir una respuesta trascendental definitiva, tampoco puede recibir una respuesta histórica definitiva. De esta manera, Tully sugiere que "la problematización definida por '¿Qué es la Ilustración?' ya no debería ser confinada a discusiones interminables sobre las soluciones rivales dentro de Europa y pensada dentro del contexto de la transición europea a un sistema moderno de Estados soberanos y sus sucesivas modificaciones".[6]

Pienso que las reflexiones de Tully sobre la posibilidad de ilustraciones no occidentales son fundamentales para la formulación del enfoque multipolar. Efectivamente, tal enfoque requiere que aceptemos que existen otras formas de modernidad diferentes a las que Occidente intenta imponer sobre todo el mundo, sin respetar otras historias y tradiciones. El hecho de defender un modelo de sociedad diferente del occidental no debería considerarse una expresión de atraso y prueba de que se permanece en una etapa "premoderna". Es hora de abandonar el principio eurocéntrico según el cual nuestro modelo tiene un título exclusivo sobre la racionalidad y la moralidad.

[5] James Tully, "Diverse Enlightenments", en *Economy and Society*, vol. XXXII, núm. 3, agosto de 2003, p. 501.

[6] *Ibid.*, p. 502.

CONCLUSIÓN

UNA CONCEPCIÓN MESTIZA DE LOS DERECHOS HUMANOS

¿Cuáles son las consecuencias de este "pluralismo de las modernidades" para la noción de "derechos humanos", que es central en el actual discurso democrático liberal? Como hemos visto, los derechos humanos desempeñan un rol clave en el proyecto cosmopolita de una implementación mundial de la democracia liberal. Su tesis principal es que la universalización de los derechos humanos requiere que otras sociedades adopten las instituciones occidentales. Tal noción ¿debería ser descartada en un mundo multipolar?

Mi postura respecto de éste tema es que pensar de un modo pluralista requiere cuestionar la idea de la universalidad de los derechos humanos como es generalmente entendida. Estoy de acuerdo con Boaventura de Sousa Santos, cuando afirma que, en tanto sean concebidos como "universales", los derechos humanos siempre van a ser un instrumento de lo que denomina la "globalización desde arriba", algo impuesto por Occidente sobre el resto del mundo, y que esto va a impulsar el choque de civilizaciones.[7] Desde su punto de vista, la cuestión misma de la "universalidad" de los derechos humanos indica que es una cuestión cultural occidental, característica de una cultura específica, y no puede ser presentada como una invariante cultural. Sin embargo, no infiere que éste sea un motivo para rechazarlos y, aunque reconociendo que las políticas de derechos humanos a menudo han estado al servicio de intereses económicos y geopolíticos de los Estados capitalistas hegemónicos, Sousa Santos afirma que el discurso de los derechos humanos también puede ser articulado en la defensa de los oprimidos. Destaca la existencia de un discurso contrahegemónico de los derechos humanos, articulado en torno a la especificidad cultural y a diferentes versiones de la dignidad humana, en lugar de recurrir a falsos universalismos. Propone una concepción "mes-

[7] Boaventura de Sousa Santos, *Towards a New Common Sense: Law, Science and Politics in a Paradigmatic Transition*, Londres, Routledge, 1995, pp. 337-342.

tiza" de los derechos humanos, que los reelaboraría como "multiculturales", permitiendo diferentes formulaciones según las diferentes culturas.

Sousa Santos sigue el enfoque de Raimundo Panikkar, quien sostiene que, a fin de entender el significado de los derechos humanos, es necesario analizar qué función desempeñan en nuestra cultura. Esto nos permitiría establecer si esta función no se satisface de modos diferentes en otras culturas.[8] En la cultura occidental los derechos humanos son presentados como proveedores de los criterios básicos para el reconocimiento de la dignidad humana, y como la condición necesaria del orden político. La cuestión que debemos plantearnos es si otras culturas no tienen respuestas diferentes a la misma pregunta; en otras palabras, deberíamos buscar equivalentes funcionales de los derechos humanos. Si aceptamos que lo que está en juego en relación con los derechos humanos es la dignidad de la persona, está claro que esta cuestión puede responderse de diversas maneras. Lo que la cultura occidental denomina "derechos humanos" es una forma culturalmente específica de responder a esta cuestión, una forma individualista específica de la cultura liberal y que no puede reivindicarse como la única legítima.

Considero que ésta constituye una perspectiva prometedora y, como Panikkar y Sousa Santos, insisto en la necesidad de pluralizar la noción de los derechos humanos a fin de impedir que se conviertan en un instrumento de imposición de la hegemonía occidental. El hecho de reconocer una pluralidad de formulaciones de la idea de derechos humanos equivale a señalar su carácter político. El debate sobre los derechos humanos no puede concebirse teniendo lugar en un terreno neutral, en el que los imperativos de la moralidad y la racionalidad –como son definidos en Occidente– representarían los únicos criterios legítimos. Constituye un terreno mol-

[8] Raimundo Panikkar, "Is the Notion of Human Rights a Western Concept?", en *Diogenes*, núm. 120, 1982, pp. 81 y 82.

deado por relaciones de poder, en el cual tiene lugar una lucha hegemónica; de ahí la importancia de dar lugar a una pluralidad de interpretaciones legítimas.

¿QUÉ EUROPA?

Quisiera concluir estas reflexiones sobre lo político con las siguientes preguntas: ¿Cuál sería el lugar de Europa en un mundo multipolar? ¿Es posible una Europa verdaderamente política, una Europa que también constituya un poder real? ¿Es incluso deseable? Claramente, esta cuestión ha sido fuertemente debatida tanto por la derecha como por la izquierda. Examinaremos ahora los motivos por los cuales muchas personas de izquierda no perciben esta posibilidad de un modo positivo.[9] Algunas de ellas identifican a Europa con el proyecto hegemónico capitalista occidental, y afirman que una Europa política no puede ser otra cosa que una disputa interna dentro de Occidente entre dos poderes que luchan por la hegemonía. La única diferencia sería que Europa, en lugar de seguir a los Estados Unidos, se convertiría en su rival. Aun si yo considerara el fin del mundo unipolar como un desarrollo positivo, éste no es, desde luego, el tipo de Europa que defiendo. El establecimiento de un orden mundial pluralista requiere descartar la idea de que existe una sola forma posible de globalización, la actual globalización neoliberal, y no simplemente que Europa compita por su liderazgo con los Estados Unidos. Para que Europa afirme su identidad es la idea misma de "Occidente" lo que debe cuestionarse, a fin de abrir el camino a una dinámica de pluralización que podría crear las bases para resistir la hegemonía neoliberal.

[9] Para una vision general de esas posturas véase H. Frise, A. Negri y P. Wagner (eds.), *Europa Politica Ragioni di una necessità*, Roma, Manifestolibri, 2002; en particular la introducción, pp. 7-18.

Otros integrantes de la izquierda desconfían de la integración europea porque consideran que el Estado-nación es el espacio necesario para el ejercicio de la ciudadanía democrática, que está amenazada por las instituciones europeas. Perciben al proyecto europeo como el caballo de Troya del neoliberalismo, y como una amenaza a las conquistas obtenidas por los partidos socialdemócratas. No niego que existe cierto fundamento para desconfiar de las actuales políticas europeas, pero el error es pensar que a escala nacional se podría resistir mejor la globalización neoliberal. Es sólo a nivel europeo que uno puede comenzar a concebir una alternativa posible al neoliberalismo. El hecho de que, desgraciadamente, no sea ésta la orientación que ha tomado la Unión Europea, debería, en lugar de hacernos renunciar a una política europea, convencernos de la importancia de que se continúe la lucha a nivel europeo a fin de influir en la futura configuración de Europa.

Los internacionalistas, como hemos visto, se oponen a la idea de una Europa política, porque se oponen a cualquier tipo de frontera y forma regional de pertenencia. Defienden la "desterritorialización" creada por la globalización, que –desde su punto de vista– establece las condiciones para un mundo verdaderamente global sin fronteras, donde la "multitud nómada" va a poder circular libremente según sus deseos. Afirman que la construcción de una Europa política reforzaría la tendencia a establecer una "Europa fortaleza" y aumentaría las discriminaciones existentes. Tal posibilidad no debería descartarse, y en una Europa que se definiera a sí misma tan sólo como competidora de los Estados Unidos, es probablemente lo que ocurriría. Pero la situación sería diferente en el contexto de un mundo multipolar, en el cual coexistirían grandes unidades regionales, y donde el modelo neoliberal de globalización no sería el único.

Aunque existe un consenso general entre aquellos en la izquierda que defienden la idea de una Europa política, en cuanto a que se debería fomentar un modelo diferente de civilización y no simplemente competir con la hegemonía norteamericana, también es cier-

to que no todos aceptan el enfoque multipolar. Por ejemplo, algunos universalistas liberales que consideran que el modelo occidental de democracia liberal debería ser adoptado en todo el mundo, también defienden una Europa política, a la cual conciben mostrando el camino que deberían seguir todas las demás sociedades. Lo que defienden es, de hecho, un proyecto cosmopolita, ya que afirman que Europa representa la vanguardia en el movimiento hacia el establecimiento de un orden universal basado en la implementación mundial de la ley y los derechos humanos. Éste es por ejemplo el modo en que Habermas concibe el proyecto europeo.[10] Su convocatoria a los europeos en 2003, después de la invasión a Irak, a unirse y oponerse a las violaciones del derecho internacional y de los derechos humanos por parte del gobierno de Bush, fue desde luego bienvenida. Sin embargo, aunque estoy de acuerdo con él acerca de la necesidad de crear una Europa fuerte, no coincido en concebir esta jugada como un primer paso hacia la creación de un orden cosmopolita, porque no acepto las premisas universalistas sobre las cuales se basa tal enfoque.

Según mi punto de vista, una Europa verdaderamente *política* sólo puede existir en relación con otras entidades políticas, como parte de un mundo multipolar. Si Europa puede desempeñar un rol crucial en la creación de un nuevo orden mundial, no es mediante la promoción de una ley cosmopolita a la que toda la humanidad "razonable" debería adherir, sino contribuyendo al establecimiento de un equilibrio entre polos regionales cuyas tradiciones e intereses específicos van a ser considerados como valiosos, y en el que van a ser aceptados diferentes modelos vernáculos de democracia. Con esto no niego que necesitemos una serie de instituciones para regular las relaciones internacionales, pero esas instituciones, en lugar de organizarse en torno a una estructura de poder unificada, deberían

[10] Véase por ejemplo Jürgen Habermas, *The Postnational Constellation*, Cambridge, Polity Press, 2001, cap. 4 [trad. esp.: *La constelación posnacional*, Barcelona, Paidós, 2000].

permitir un grado significativo de pluralismo; a diferencia de lo que piensan los cosmopolitas, el objetivo no puede ser la universalización del modelo democrático liberal de Occidente. El intento de imponer este modelo –considerado como el único legítimo– sobre sociedades recalcitrantes, conduce a presentar a las que no lo aceptan como "enemigos" de la civilización, creando así las condiciones para una lucha antagónica. Sin duda seguirán existiendo conflictos en un mundo multipolar, pero en tal caso es menos probable que esos conflictos adopten una forma antagónica. No tenemos el poder de eliminar los conflictos y escapar a nuestra condición humana, pero sí tenemos el poder de crear las prácticas, discursos e instituciones que permitirían que esos conflictos adopten una forma agonista. Es por esto que la defensa y radicalización del proyecto democrático exige reconocer lo político en su dimensión antagónica, y abandonar la ilusión de un mundo reconciliado en el cual el poder, la soberanía y la hegemonía hayan sido superados.

ÍNDICE DE NOMBRES Y CONCEPTOS

Adversario: 13, 27, 28, 39, 54, 56, 58, 82.
Agonismo: 27, 30, 58.
Agonista: (confrontación –): 36-40, 111; (forma –): 13; (esfera pública –): 11.
América Latina: 125.
Anderson, Perry: 57.
Antagonismo: (agonismo y –): 27, 28, 30, 58; (emergencia del –): 12; (formas): 128; (negación del –): 10, 17, 19; (lo político como –): 16-21, 138; (posibilidad del –): 22-24, 26.
Archibugi, Daniele: 88 n., 99, 103, 104, 105 n.
Arendt, Hannah: 16.
Asamblea Parlamentaria Global (APG): 100.
ASEAN: 125.
Asociaciones público-privadas (APP): 68, 69.
Austria: (repercusiones de las elecciones del año 2000): 80, 81; (populismo de derecha): 72-75.
Autonomía: 52, 53, 90, 91.

Beck, Ulrich: (en torno a la perspectiva cosmopolita): 102, 103; (en torno a la democratización de la democracia): 57-60; (en torno a sistemas de expertos): 46, 47, 51, 52; (en torno al nuevo individualismo): 50; (enfoque pospolítico): 54-57; (en torno a la modernidad reflexiva): 41, 61; (la "reinvención de la política"): 41-44; (en torno a la socialdemocracia): 117; (en torno a la "subpolítica"): 44-48.
Bélgica, populismo de derecha: 72, 75.
Berlin, Isaiah: 17.
Bien y mal, confrontación nosotros/ellos: 12, 13, 81, 82.
Blair, Tony: 66-68, 78.
Bobbio, Norberto: 127.
Burocratización: 57.
Bush, George W.: 82-84, 137.

Cacciari, Massimo: 124.
Canetti, Elias: 28-32, 35.
Capitalismo: 43, 51, 63, 65-67, 98, 103, 116, 117, 119, 123.
Centro radical: 62, 66.
Centroizquierda: 38, 62.
Chandler, David: 107, 108.
China: 125.
Chirac, Jacques: 75.

Ciencia: 53.
Ciudadano global: 107, 108.
Clase, concepto de: 59, 65.
Colectivismo: 64.
Comunismo: 38, 39, 62.
Concepción mestiza de los derechos humanos: 133-135.
Confianza activa: 51.
Conflicto: 26, 37.
Confrontación agonista: 36-40.
Consenso: (en Austria): 73; (– conflictual): 129; (actual énfasis): 31, 37; (peligros del modelo del –): 10, 37, 76-79; (implementación por el "centro radical"): 66; (necesario para): 37; (según Schmitt): 18, 19; (visión de –): 11, 96.
Corte Internacional de Derechos Humanos: 105.
Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order (Archibugi y Held): 104, 105 n.
Cuestiones ecológicas: 49, 50, 57.

Dahl, Robert: 111-113.
Davos, cumbre económica: 102.
Declaración Universal de los Derechos Humanos: 100.
Deleuze, Gilles: 119.
Democracia: (– absoluta): 10, 122; (modelo adversarial): 27, 76; (– agonista): 57-60; (autoridad y –): 64; (forma consensual): 9; (– cosmopolita): 10, 14; (criterios): 109; (democratización de la –): 9, 51-54, 58; (– dialógica): 10, 51, 53, 57-60; (– emocional): 52, 53; (– y gobierno global): 110-114; (– liberal): 9, 40; (libre de partisanos): 9, 10, 35; (– pluralista): 26, 38, 58; (– radical): 58; (– reflexiva): 60; (revitalización): 39.
Democracia liberal: (etapa actual): 40; (cuestionamiento de la superioridad de la –): 93, 98, 99; (universalidad de la –): 89-96.
Democracia pluralista: 26, 38, 58.
Demócratas: 90.
Derechos humanos: 90-93; (concepción mestiza): 133-135.
Derechos y responsabilidades: 64.
Derrida, Jacques: 22.
Desterritorialización: 120, 136.
Diferencia: 22.
Discriminación amigo/enemigo: (– y moralización de la política): 81, 82; (– y pluralismo): 21-23, 38, 58; (enfoque de Schmitt): 18, 19, 21.

Efectos colaterales: 43, 55.
El Anti-Edipo (Deleuze y Guattari): 119.
El concepto de lo político (Schmitt): 17, 18 n., 19, 84 n.
El malestar en la cultura (Freud): 32.
Enemigo como criminal: 86; *véase también* Discriminación amigo/enemigo.
Enfoque cosmopolita: 97, 98, 102-110, 125.
Establishment, el: 76.

Estado de bienestar: 63, 65, 67, 118.
Estado-nación: 106, 107, 115.
Estados Unidos: (dominio): 88, 124; (hegemonía): 85, 122, 123, 136; (visión idealizada de los –): 98; (moralización de la política): 81, 84; (relación con Europa): 135, 136.
Europa (¿Qué Europa?): 135-138.
Exclusión: 61, 62, 68, 78, 85, 96, 128, 129.
Existenciales: 24.
"Exterioridad constitutiva": 22, 25.
Extrema derecha: 78-80.

Facticidad y validez (Habermas): 90.
Falk, Richard: 88, 99-101.
Familia: 44, 49, 52, 67.
Flahaut, François: 81.
Forma keynesiana de administración económica: 63.
Foros Sociales Mundiales: 119.
Francia, populismo de derecha: 72, 73, 75.
Freud, Sigmund: 11, 32-35.
Fundamentalistas: 56, 61, 62.

Giddens, Anthony: (en torno a la democratización de la democracia): 51-54, 57-60; (enfoque pospolítico): 54-57; (– y la sociedad postradicional): 48-50; (en torno a las APP): 68, 69; (en torno a la modernidad reflexiva): 41; (en torno a la retórica de la modernización): 60-62; (en torno a la socialdemocracia): 62, 63, 65, 66, 117; (política de la Tercera Vía): 62-66.
Gobierno global: 110-114.
Globalización: (según Beck): 43; (futuro cosmopolita): 9; (según Giddens): 48, 63, 64; (según Hardt y Negri): 120; (forma neoliberal): 77, 88, 89.
Gobierno, concepto de: 110, 111.
Gramsci, Antonio: 121.
Gran Bretaña, populismo de derecha: 77, 78.
Gray, John: 17, 67, 68 n.
Guattari, Félix: 119.
Guerra, concepción de: 86.

Habermas, Jürgen: 20, 21, 90-96, 108, 129, 137.
Haider, Jörg: 72-74.
Hall, Stuart: 66, 67, 69.
Hardt, Michael: 114, 115 n., 116-122.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 24.
Hegemonía: (más allá de la –): 10, 14, 114, 125; (concepto): 24; (construcción de una nueva –): 58, 59; (pluralización de la –): 125; (– occidental): 85, 134.
Hegemonía y estrategia socialista (Laclau y Mouffe): 15 n., 59.
Heidegger, Martin: 15, 24.
Held, David: 99, 103, 105, 106, 109, 110.
Humanidad, concepto de: 84, 85.

Identidades colectivas: (según Beck y Giddens): 60; (discriminación nosotros/ellos): 13, 18, 22, 23, 34; (debilitamiento): 9, 44, 55, 76.
Identificación: 32-36.
Ilustración: 131, 132.
Imperio (Hardt y Negri): 114-121.
Imperio Otomano: 131.
Inclusión: 68.
Individualismo: (expansión del nuevo –): 50; (en el pensamiento liberal): 18; (expansión del –): 63, 64.
Individualización: 43, 55, 60, 63.
Irak, invasión a: 137.
Islam: 124.
Izquierda y derecha: (más allá de la –): 10, 14, 68; (centroizquierda): 38; (pérdida de sentido de la división): 63, 76, 78; (metáfora): 44; (revitalización de la distinción): 127, 128; (lucha entre –): 13; (en la subpolítica): 46.

Jospin, Lionel: 75.
Jouissance: 33, 34.
Jus Publicum Europaeum: 86, 123, 124.

Kaldor, Mary: 112, 113.
Kant, Immanuel: 97, 130.
Kervégan, Jean-Françoise: 87.

Lacan, Jacques: 33, 34.
Laclau, Ernesto: 15 n., 24, 58, 59 n.
Le Pen, Jean-Marie: 75.
Ley: (internacional): 100, 105; (pluralismo legal): 130, 131; (dominio de la –): 90, 91, 100.
Liberales: 90.
Liberalismo: 11, 17, 18, 85.
Locke, John: 90.
Lucha: 11.
Luhmann, Niklas: 128.

Mal, el: 13, 81, 82, 84.
Maquiavelo, Nicolás: 14.
Más allá de la izquierda y la derecha (Giddens): 49 n., 51.
Masa y poder (Canetti): 28, 29 n.
Masas, las: 30, 31.
Massey, Doreen: 121.
Mil Mesetas (Deleuze y Guattari): 119.
Mitterand, François: 75.
Modelo agregativo: 20, 29, 31.
Modelo deliberativo: 20, 31.
Modernidad reflexiva: 41-44, 52, 54, 55, 62, 102.
Modernidades, pluralismo de las: 131, 132.
Modernización reflexiva: 31, 42, 60-62, 71.
Modernización, retórica de la: 60-62.
Montesquieu, Charles de Secondat, baron de: 39.
Moralidad: 129, 130.
Moreiras, Alberto: 118.
Movilización: 31.
Movimiento antiglobalización: 119-121.

Multiculturalismo: 130.
Multilateralismo: 123.
Multipolar, orden mundial: 122-125.
Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio (Hardt y Negri): 115.
Multitud, la: 114-122.

Nacionalismo: 13, 34, 35.
Naciones Unidas: 98, 105, 107.
Naturaleza, relación con la: 63.
Negri, Antonio: 114, 115 n., 116-122, 124 n., 125 n., 135 n.
Neoliberalismo: 67, 69, 77, 89, 98.
Nosotros/ellos: (– antagónico): 30; (confrontación): 13; (política democrática): 26-28; (discriminación): 10, 12, 13, 18; (en el trabajo de Freud): 33; (sistema parlamentario): 30; (tipos de relación): 25, 26, 122.
Nuevo Laborismo: 66-69, 77, 78.
Nuevo orden mundial: 97, 127.

Occidentalización: 93, 124.
Orden mundial: (multipolar): 122-125; (nuevo): 97, 127; (nuevo orden global): 123, 124.

Panikkar, Raimundo: 134.
"Pasiones": 13, 31.
Pluralismo: (dinámica agonista): 37; (– y la relación amigo/enemigo): 21-23; (– legal): 130; (comprensión liberal del –): 17; (límites del –): 128-131; (– de las modernidades): 131, 132.
Pluriverso: 93, 122.
Política de vida: 49-51, 54, 65.
Política democrática: 26-28.
Política, la: 15, 16; (– democrática): 26-28; (en el registro moral): 79-83; (reinvención de –): 41-44.
Político, lo: 15, 16, 40; (como antagonismo): 16-21, 138; (la perspectiva cosmopolita y –): 97; (lo social y –): 24, 25.
Populismo de derecha: 13, 71-79.
Posdemocracia: 36.
Posfordismo: 49.
Pospolítico, enfoque: 54-57, 116.
Prácticas hegemónicas: 25, 40.
Psicología de las masas y análisis del yo (Freud): 32.
"Pueblo, el": 71, 74, 76, 77, 111.

Rancière, Jacques: 36.
Rasch, William: 85, 93.
Rawls, John: 129.
Raz, Joseph: 17.
Reagan, Ronald: 82.
Reconciliación: 10.
Reflexividad social: 49, 52, 53.
Registro moral: 12, 79-83.
Relación pura: 53.
Relaciones de poder: 25, 28, 40, 56-58, 60, 69, 114, 121, 125, 135.
Rorty, Richard: 94-96.
Rousseau, Jean-Jacques: 90.
Rustin, Michael: 117.

Schmitt, Carl: (actitudes frente a –): 12; (desafío al liberalismo): 17-19, 85, 86, 93, 94; (en torno a los peligros del modelo unipolar): 85-87; (en torno a la relación amigo/enemigo): 21-23, 84; (en torno al pluralismo): 21, 26; (idea de un nuevo orden global): 123, 124.
Septiembre 11 2001, eventos: 65, 71, 83, 87, 100, 115.
Sistema parlamentario: 28-32.
Soberanía: 108, 117, 118, 120.
Sociabilidad humana: 10, 11.
Social, lo: 24, 25.
Socialdemocracia: (según Giddens): 62, 63, 65, 66, 117; (desplazamiento hacia la derecha): 38; (la "renovación" por el Nuevo Laborismo): 66-69.
Sociedad civil: 99-103; (– global): 101, 102, 107, 113, 117.
Sociedad del riesgo: 42, 45.
Sociedad postradicional: 48-50, 56, 57, 64.
Sousa Santos, Boaventura de: 133, 134.
Staten, Henry: 22.
Stavrakakis, Yannis: 33, 34 n.
Strauss, Andrew: 88, 99-101.
Subpolítica: 44-48, 54.

Tarring with the Negative (Žižek): 34.
Teoría del partisano (Schmitt): 86.
Tercera Vía, política de la: 62-66, 71.
Terrorismo: (modo antagónico): 13; (como consecuencia de un mundo unipolar): 83-89; (– y transnacionalización de la política): 100, 101; (guerra contra el –): 65, 71, 83.
Thatcherismo: 67, 68.
The Third Way (Giddens): 62.
The Third Way and its Critics (Giddens): 62.
Tradicionalistas: 56, 61, 62.
Transformaciones en la vida personal: 63.
Transnacionalización de la política: 100, 101.
Tully, James: 27 n., 132.

Ultraizquierda: 11, 119, 122.
Unión Europea: 118, 136.
Urbinati, Nadia: 99, 110, 111 n.

Votación: 29-32, 72.

Walzer, Michael: 17.
Wittgenstein, Ludwig: 17, 22 n., 40, 129.

Yugoslavia, desintegración de: 23.

Zeitgeist pospolítico: 9, 12, 15, 41.
Žižek, Slavoj: 34, 35, 40.
Zolo, Danilo: 107, 125.

Esta edición de *En torno a lo político*,
de Chantal Mouffe, se terminó de imprimir
en el mes de marzo de 2007
en Nuevo Offset, Viel 1444, Buenos Aires, Argentina.